







BEITRÄGE

ZU EINER

WISSENSCHAFTLICHEN MYTHOLOGIE

VON

F. MAX MÜLLER

AUS DEM ENGLISCHEN ÜBERSETZT

VON

DR. HEINRICH LÜDERS

AUTORISIRTE, VOM VERFASSER DURCHGESEHENE AUSGABE

ERSTER BAND

LEIPZIG
VERLAG VON WILHELM ENGELMANN
1898.

SEINER MAJESTÄT

OSKAR II

KÖNIG VON SCHWEDEN UND NORWEGEN

DEM WEISEN HERRSCHER
DEM ERLEUCHTETEN FREUNDE DER MUSEN
DEM THÄTIGEN BESCHÜTZER DER ORIENTALISCHEN WISSENSCHAFT

ZUR

FEIER DES JUBILÄUMS

SEINER FÜNFUNDZWANZIGJÄHRIGEN VON FRIEDEN
GESEGNETEN REGIERUNG

UNTERTHÄNIGST GEWIDMET.



Vorwort.

Ich habe lange geschwankt, ob ich diese beiden Bände über die Wissenschaft der Mythologie veröffentlichen sollte. Es that mir allerdings leid, diese Lücke in meinem Lebenswerke lassen zu müssen, so wie ich es vor vielen Jahren geplant hatte, nämlich einen, wenn auch unvollkommenen, Grundriss der vier Wissenschaften der Sprache, der Mythologie, der Religion und des Denkens zu geben, wie sie sich aus einander in natürlicher Folge entwickeln, und wie sie das ganze Gebiet der Thätigkeit des menschlichen Geistes von der frühesten uns erreichbaren Zeit bis auf den heutigen Tag umfassen.

Es giebt nichts Älteres in der Welt als die Sprache. Die Geschichte des Menschen beginnt nicht mit rohen Steinwerkzeugen, Felsentempeln oder Pyramiden, sondern mit der Sprache.

Die zweite Stufe repräsentiren die Mythen als die ersten Versuche, die Erscheinungen der Natur in Gedanken umzusetzen.

Die dritte Stufe ist die der Religion oder der Erkenntniss sittlicher Mächte und schliesslich einer sittlichen Macht hinter und über aller Natur.

Die vierte und letzte ist die Philosophie oder eine Kritik der Denkkräfte in ihrem legitimen Wirken auf die Data der Erfahrung.

Ich habe von Zeit zu Zeit ziemlich klar angedeutet, wie meiner Ansicht nach das Studium der Wissenschaft der Mythologie betrieben werden müsse, allein ich fand zu meinem Bedauern, dass mir Zeit und Kraft fehlte, um für sie dasselbe zu thun, was mir für die drei anderen Wissenschaften zu thun vergönnt gewesen[1]), nämlich in übersichtlicher Form zu sammeln, was ich an verschiedenen Orten gesagt hatte und was ich noch zu sagen wünschte. Wir alle müssen einmal lernen, dass die Zeit für uns gekommen ist, wo wir uns zurückziehen und jüngeren und kräftigeren Arbeitern Platz machen müssen. Und wahrlich, es fehlt nicht an jungen Gelehrten, die, wenn sie es irgendwie für nothwendig hielten, durchaus willig und fähig sein würden, die alte Festung der vergleichenden Mythologie zu vertheidigen, und die dies unerschrockener und wirksamer thun würden, als ein alter Soldat von nun dreiundsiebzig Jahren es je hoffen kann.

Als man mir aber so nachdrücklich zu verstehen gab, dass ich als Vertheidiger der mythologischen Orthodoxie »jetzt ganz allein stände, ein armer Athanasius contra mundum«, dass alle meine Anhänger und Unterstützer

---

1) I. Die Wissenschaft der Sprache.
Die Wissenschaft der Sprache. Zwei Bände. Neue Aufl. 1892, 1893. (*The Science of Language*. 1891.)

II. Die Wissenschaft der Religion.
Hibbert Lectures:
1. Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. 2. Aufl. 1876. (*Introduction to the Science of Religion*. 1870.)
2. Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion. 1880. (*The Origin and Growth of Religion*. 1878.)

Gifford Lectures:
3. Natürliche Religion. 1890. (*Natural Religion*. 1888.)
4. Physische Religion. 1892. (*Physical Religion*. 1890.)
5. Anthropologische Religion. 1894. (*Anthropological Religion*. 1891.)
6. Theosophie oder Psychologische Religion. 1895. (*Theosophy or Psychological Religion*. 1892.)

III. Die Wissenschaft des Denkens.
1. Das Denken im Lichte der Sprache. 1888. (*The Science of Thought*. 1887.)
2. Übersetzung von Kants Kritik der reinen Vernunft ins Englische. 1881. Neue Auflage 1896.

mich im Stiche gelassen hätten, und »dass die Zahl meiner siegreichen Gegner eine ganze Legion wäre«, da fühlte ich, dass dies wirklich eine persönliche Herausforderung sei, und dass ich, wenn möglich, noch einmal selbst das Wort ergreifen müsse, wenn auch nur, um zu zeigen, dass derartige Behauptungen nicht nur jeder Grundlage entbehrten, sondern sogar im schärfsten Gegensatz zu den Thatsachen ständen, wenigstens soweit sie mir selbst bekannt sind. Es ist leicht, solche Behauptungen in einer Reihe von Tagesblättern aufzustellen, aber deswegen werden sie noch nicht zu Wahrheiten. Wenn, wie es bisweilen der Fall ist, derselbe Kritiker im Redactionsbureau mehr als einer Zeitung oder Zeitschrift thätig ist und jeden Tag, jede Woche oder jeden Monat so und soviel »Manuskript« zu liefern hat, so kann es vorkommen, dass die gebrochenen Strahlen eines einzigen glänzenden Sternes den blendenden Eindruck vieler unabhängiger Lichter hervorrufen. In der letzten Zeit haben wir wirklich eine ganze Milchstrasse solcher lichtsprühenden Artikel über vergleichende Mythologie und Folklore zu sehen bekommen, so dass schliesslich selbst die, welche unserer Wissenschaft abhold sind, ihr Missfallen an dem »journalistischen Nebel« bekundet haben, der auf diese Weise geschaffen ist und der die wahren Probleme der Wissenschaft der Mythologie ganz zu verdunkeln droht.

Ich bezweifle nicht, dass der oder die Verfasser dieser Artikel völlig von ihrer Richtigkeit überzeugt sind, aber, obwohl sie, wie gewöhnlich, an die aufgeklärte Meinung des grossen Publikums appelliren, so bin ich doch überzeugt, dass sie auch das Urtheil echter Gelehrter und Männer vom Fach als nicht gänzlich werthlos und ihrer Beachtung unwürdig betrachten werden.

Mit den folgenden Bemerkungen will ich mich nicht selbst vertheidigen, obgleich ich nur zu oft, wenn nicht als der wirkliche Begründer, so doch jedenfalls als der einzige

noch übrig bleibende Vertheidiger einer wissenschaftlichen Mythologie hingestellt werde. Ich kann daher mit um so grösserer Freiheit reden, und ohne fürchten zu müssen, als egoistisch zu gelten. Ich führe meine Sache pro domo, aber nicht für mich selbst. Forscher kommen und gehen und werden vergessen, aber der Weg, den sie gebahnt, bleibt offen; andere Forscher folgen ihren Fusstapfen und, wenn auch einzelne unter ihnen ihre Schritte zurücklenken, so herrscht im Ganzen doch Fortschritt. Diese Überzeugung ist unser schönster Lohn. Sie giebt uns jene wahre Freude an unserer Arbeit, die bloss persönliche Motive nie gewähren können.

Da man so viele Namen angeführt hat, um zu zeigen, dass die vergleichende Mythologie tot sei, so wage ich es zunächst, ein paar Namen anzuführen, aber Namen von Fachmännern, die werthvolle Dienste beim Ausbau der vergleichenden Mythologie in den Hauptländern Europas geleistet haben. Beginnen wir mit Italien.

Was wird Herr Andrew Lang sagen, wenn er die Worte Canizzaro's in seinem Werke »Genesi ed Evoluzione del Mito« liest: »Degli avversari il Lang ha ceduto le armi«? (Siehe später S. 25.)

Gehen wir zunächst weiter nach Holland. Professor Tiele, den man thatsächlich als einen Verbündeten der siegreichen Armee beansprucht hat, erklärt: — »Je dois m'élever, au nom de la science mythologique et de l'exactitude ... contre une méthode qui ne fait que glisser sur des problèmes de première importance.« (Siehe später S. 33.) Ferner: — »Ces braves gens qui, pour peu qu'ils aient lu un ou deux livres de mythologie et d'anthropologie, et un ou deux récits de voyages, ne manqueront pas de se mettre à comparer à tort et à travers, et pour tout résultat produiront la confusion.« (S. 35.)

In Deutschland hat ohne Zweifel die veraltete oder abgethane Schule der vergleichenden Mythologie die grösste Zahl von Anhängern, obgleich sie dort auch ein

paar sehr entschiedene Gegner gefunden hat. Allein wenn wir Professor Brugmann als einen würdigen Vertreter der neuen Schule der vergleichenden Sprachwissenschaft betrachten dürfen, so finden wir, dass er im allerersten Satze seiner vergleichenden Grammatik die indogermanische Mythologie neben der indogermanischen Grammatik als die beiden integrirenden Theile der indogermanischen Philologie hinstellt, die er als die Wissenschaft definirt, die das Studium der Kulturentwicklung der indogermanischen Völker von den Zeiten ihres ursprünglichen Zusammenwohnens bis auf unsere Zeiten hinab zum Gegenstande hat.

Wenden wir uns nach Amerika. Keiner wird dem Präsidenten der Folklore Society, Mr. Horatio Hale, die Befähigung absprechen, als Wortführer und vertrauenswürdiger Richter in dieser Sache aufzutreten. Er giebt allerdings zu, dass sich in letzter Zeit die ethnologische Schule grösserer Popularität erfreut hat als die linguistische Schule der vergleichenden Mythologie, aber wie erklärt er das? »Die geduldige Arbeit, die dauernde geistige Anstrengung, die erforderlich ist, um in die Geheimnisse einer fremden Sprache einzudringen und sich eine Kenntniss zu erwerben, die tief genug ist, um die Bestimmung der geistigen Begabung des Volkes, das diese Sprache redet, zu ermöglichen — diese Arbeit ist so gross, dass nur sehr wenige Männer der Wissenschaft sich ihr haben unterziehen wollen.« (Siehe später S. 28). Sicherlich lässt sich dies nicht von Horatio Hale selbst behaupten.

Ebenso energische Proteste haben in Frankreich Männer wie Michel Bréal und A. Barth, beides Mitglieder des französischen Instituts, und Victor Henry, Professor an der Sorbonne, erhoben. Als eine Antwort auf die oft wiederholte Nachricht von dem vorzeitigen Tode und feierlichen Leichenbegängnisse der vergleichenden Mythologie schreibt Professor Victor Henry: — »Mais si l'on

vous dit que l'école adverse est morte, n'en croyez rien. Si elle n'était pas bien vivante, on ne la tuerait pas tous les jours« (Siehe später S. 30).

Was A. Barth betrifft, der ebenfalls als einer meiner vielen Vernichter angeführt worden ist, während ich ihn stets als einen der ehrlichsten und liebenswürdigsten von meinen Kritikern betrachtet hatte, so tadelt er mich allerdings wegen meiner etwas ablehnenden Stellung zu der Theorie eines primitiven Fetischismus. »M. Max Müller«, sagt er, »n'a pas un peu le tort d'avoir trop raison«. Ich verstehe vollkommen, was er meint, aber ich bezweifle, ob er sich völlig bewusst ist, wie viel Unheil jene leichte Brücke über alle Schwierigkeiten der Mythologie angerichtet hat, die aus Fetischismus, Totemismus u. s. w. konstruirt ist, und wie hindernd sie der Vollendung eines festeren und solideren Bogens über den Abgrund, den die Wissenschaft der Mythologie zu überbrücken hat, im Wege steht.

Ich kann der Versuchung nicht widerstehen, seine eigenen Worte anzuführen, weil sie weit besser, als ich es thun könnte, die Grundsätze zusammenfassen, die uns leiten sollten, und die ich mehr oder weniger erfolgreich seit fast fünfzig Jahren vertheidigt habe. Ich citire aus seinem »Bulletin de la Mythologie Aryenne«, in der Revue de l'Histoire des Religions, 1880, S. 109: — »Mais, dans l'ensemble, personne ne conteste plus que les mythes, à l'origine, sont l'expression naturelle et populaire de faits fort simples; que les plus anciens notamment se rapportent aux phénomènes les plus ordinaires de l'ordre physique; qu'ils sont dans la dépendance la plus étroite du langage, dont ils ne sont très souvent qu'une forme vieillie; qu'il en est de leur immense variété comme de celle des mots, l'une se réduisant à un petit nombre d'éléments, l'autre à un petit nombre de racines; que, malgré leur fluidité et leur confusion apparente, ils possèdent une certaine cohésion et sont reliés par une logique cachée;

qu'ils ne passent pas aussi facilement, ni surtout d'une manière aussi désordonnée qu'on l'avait cru, d'un peuple à un autre peuple, d'une race à une autre race, mais que, comme le langage, ils ne se transmettent bien que par héritage, et qu'il y a des signes pour reconnaître les mythes d'emprunt, comme il y en a pour reconnaître les mots d'emprunt; que, par conséquent, il est possible, d'une part, de les reconstruire même à l'inspection d'un seul fragment, à peu près comme à l'inspection d'un seul dérivé on restitue à une langue toute une famille de mots, et, d'autre part, d'affirmer d'un mythe, quand on le trouve chez deux ou plusieurs rameaux d'une famille ethnique, qu'il appartenait aussi à la branche d'où ces rameaux sont sortis, quand on le trouve chez tous les rameaux, qu'il appartenait déjà à la souche commune.«

Ich kann jedes Wort in dieser Stelle unterschreiben, — etwas, was weder für Herrn Lang noch für Gladstone und Gruppe möglich sein dürfte — nur bin ich der Ansicht, dass es genügt, wenn ein Mythus sich in zwei Zweigen der arischen Sprachfamilie wiederfindet, von denen der eine der nordwestlichen, der andere der südöstlichen Abtheilung angehört, um seine Existenz vor der arischen Trennung zu erweisen.

Ich fürchte, es würde allzu ermüdend wirken, wollte ich einen Gelehrten nach dem andern citiren, und doch habe ich, da ich jetzt nicht mehr viele Zeitschriften und Zeitungen lese, nur die Schriften derjenigen angeführt, die mir ihre Arbeiten übersandt haben, und zweifle nicht, dass mir viele ähnliche Urtheile entgangen sind. Ich ziehe es daher vor, abzuwarten, ob Herr Andrew Lang oder seine Freunde einen einzigen Vedakenner aufweisen können, der nicht überzeugt wäre, dass die Principien der vergleichenden Mythologie, wie sie Bopp, Grimm, Pott und Burnouf niedergelegt und Kuhn, Benfey, Grassmann, Schwartz, Mannhardt, Osthoff, Bréal, Decharme, Darmesteter, Achelis, Mehlis, Wackernagel, Meyer, Victor

Henry, Barth, von Schroeder, Bloomfield, Hopkins, Fay, Ehni, Oldenberg[1]) und ich selbst befolgt haben, richtig sind, so schwer es auch sein mag, sie in einer Weise anzuwenden, die allgemeine Zustimmung findet. Wahrlich, mit solch einem Rückhalt bin ich noch nicht ganz ein Athanasius contra mundum, obgleich ich, auch wenn ich es wäre, mit Freuden sagen würde: »Omen accipio«.

Es giebt allerdings eine Art von Kritik, die vom grössten Nutzen ist und für die ich daher stets sehr dankbar gewesen bin. Kein vergleichender Mythologe kann auf die gleiche Vertrautheit mit allen Sprachen, denen er sein Material entnehmen muss, Anspruch erheben. Wenn daher der klassische Philologe ein Versehen, das sich der Sanskritist oder Assyriologe hat zu Schulden kommen lassen, verbessert, so verdient das nur dankbare Anerkennung. Allein mit ausserordentlicher Kraft ist in der letzten Zeit wieder jene alte klassische Orthodoxie aufgeschossen, die in den Tagen Bopps und Potts so üppig wucherte. Es scheint in der That, als ob Otfried Müller und Welcker umsonst geschrieben hätten. Wie früher gewisse Gelehrte die Idee verlachten, dass die griechische und lateinische Grammatik ihr wahres Licht vom Sanskrit empfangen müsse, so entsetzen sie sich jetzt vor dem Gedanken, dass eine griechische Gottheit ihr Urbild im Veda haben könnte. Den Dyaus als Urbild des Zeus haben sie allerdings hinunterschlucken müssen, aber sie geben sich alle Mühe, dem Kronos bei der Behandlung seiner Kinder nachzuahmen. Die meisten, welche die Arbeit der vergleichenden Mythologen getadelt haben, scheinen thatsächlich die wahren Endziele dieser neuen Wissenschaft gar nicht zu kennen. Sie wiederholen

---

1) Ich erwähne hier nur die Namen derer, die so freundlich gewesen sind, mir ihre Veröffentlichungen zuzuschicken, und denen ich, wenn es nicht schon zuvor geschehen, hiermit meinen aufrichtigen Dank sage.

beständig, dass für Homer Zeus nicht der Himmel, Apollon nicht die Sonne, Athene nicht die Morgenröthe war. Aber das hat auch, soviel ich weiss, kein Mensch jemals behauptet. Wir behaupten nichts weiter, als dass das Griechische und das Sanskrit, wie sie eine grosse Anzahl von Wörtern gemeinsam haben, — Wörter, die sowohl den Lauten wie der Bedeutung nach oft stark von einander abweichen — so auch die Namen gewisser sogenannter Devas oder Dii gemeinsam hatten, obgleich diese Namen sich änderten und die Charaktere jener Devas bedeutende Umgestaltungen erfuhren. Die klassischen Philologen mussten es als eine Thatsache hinnehmen, dass der Athene des Phidias die missgestalteten archaischen Statuen derselben Göttin vorausgingen, ja, dass viele der griechischen Götter zuerst durch rohe Steine dargestellt wurden, ohne eine Spur von menschlicher Schönheit. Und doch wissen wir jetzt, dass zwischen diesen ungeschlachten Götzenbildern und den Meisterwerken eines Praxiteles ein ununterbrochener Zusammenhang bestand. Warum sträuben sie sich, dieselbe Thatsache in der Mythologie anzuerkennen? Gewiss, tausende von Meilen und tausende von Gedanken trennen den griechischen Zeus von dem vedischen Dyaus, und doch war die ursprüngliche Vorstellung jener beiden ein und dieselbe. Und diese Lehre, dass eine fortlaufende Kette die ersten rohen und barbarischen Versuche, die erwachenden Vorstellungen von göttlichen Mächten in Holz oder Stein oder Worten auszudrücken, mit den jüngeren Schöpfungen der Dichtung eines Homer und der Kunst eines Phidias verknüpft, war sicherlich des Lernens werth.

Nach Plutarch (Quaest. Rom. LXXVII) waren einzelne selbst noch zu seiner Zeit der Ansicht, dass Zeus die Sonne und Here der Mond wäre[1]), aber selbst in den vedischen Hymnen werden die Götter nicht mehr mit den

1) Δεῖ δὲ μὴ νομίζειν ἁπλῶς εἰκόνας ἐκείνων τούτους, ἀλλ' αὐτὸν ἐν ὕλῃ Δία τὸν ἥλιον, καὶ αὐτὴν τὴν Ἥραν ἐν ὕλῃ τὴν σελήνην.

Naturerscheinungen, denen sie entsprungen sind, identificirt. Kein vergleichender Mythologe wird behaupten, dass die griechische Athene die Morgenröthe sei, oder wenn einer es behauptet hat, so hat er damit eben nichts weiter meinen können, als dass ihr Name ursprünglich ein Name der Morgenröthe war, dass sie ihre Existenz der Morgenröthe verdankte und in der Folgezeit allmählich zu einer Göttin des Lichts und der Weisheit wurde, bei der alle Spuren der Morgenröthe verschwunden sind, so dass nur eine mikroskopische Analyse ihres Namens ihre eigentliche Geburtsstätte enthüllen kann. Wenn klassische Philologen diese einfachen Lehren nicht annehmen wollen, wenn sie glauben, sie könnten uns damit weiter helfen, dass sie einfach sagen, Zeus und Dyaus, Athene und Ahanâ seien sehr verschieden von einander, so vergessen sie, dass dies gerade der Punkt ist, von dem wir ausgehen. Der Brahmaputra und der Ganges sind sehr verschieden von einander; die Frage ist nur, kann die geographische Forschung beweisen, dass beide auf demselben Breitengrade entspringen? Haben die griechischen Götter überhaupt keine Vergangenheit, keine — rationelle oder irrationelle — Quelle, keine raison d'être? Das ist die Frage, die wirkliches Interesse hat, nicht die, ob in einer Vergleichung von Athene und Ahanâ gegen ein gewisses Lautgesetz verstossen worden ist. Wenn die Geologen einen Ammoniten unter »den ersten Knochen der Zeit« finden, so wissen sie sofort, dass es nicht ein toter Stein ist, sondern dass seine Rippen und Knorren einstiges Leben und Zweck bedeuten. Ebenso weiss der Mythologe, wenn er in den vedischen Hymnen den Namen Dyaus findet, dass dies nicht ein blosser toter Laut ist, sondern dass er Vernunft und Zweck in sich schliesst. Und wie Geologen, wenn sie in palaeozoischen und mesozoischen Gesteinen nur wenig von einander verschiedene Ammoniten antreffen, überzeugt sind, dass sie alle ein und denselben Ursprung hatten, können da nicht auch

die Mythologen, wenn sie in Griechenland den Zeus und in Rom den Jupiter antreffen, versichert sein, dass Dyaus, Zeus und Jupiter dasselbe Wort ist und denselben Gedanken ausdrückt, nur mit leichten lokalen Verschiedenheiten in der Aussprache? Man hat gesagt, dass Richard Owen das ganze Skelet eines Thieres rekonstruiren konnte, wenn er nur einen Zahn hatte, mit dem er beginnen konnte; ist es dann so sehr wunderbar, dass ein vergleichender Mythologe im Stande sein sollte, wenn er nur einen Dyaus als Ausgangspunkt hat, eine ganze intellektuelle Periode, ein ganzes System des Denkens in Umrissen zu entwerfen, selbst wenn uns weiter nichts daraus erhalten wäre als dieser einzige Jupiter Ammon? Freilich, wenn wir glauben, dass Athene fertig entwickelt und fertig benannt aus dem Haupte des Zeus oder aus dem Gehirne Homers hervorging, so hat die vergleichende, ja alle wahrhaft wissenschaftliche Mythologie ein Ende; wenn aber in der arischen Mythologie wie in der arischen Sprache Entwicklung herrschte, so ist es für uns als verständige Forscher der Vergangenheit, je näher wir an die Keime und Samen herandringen können, um so besser. Es ist eine ganz unglückliche Einbildung der klassischen Philologen, wenn sie glauben, dass die vergleichenden Mythologen all ihr Griechisch und Latein vergessen haben und nicht die Unterschiede zwischen vedischen und homerischen Gottheiten sehen können. Sie werden für Behauptungen zur Rede gestellt, die ihnen auch im Traume nicht eingefallen sind, und dann ist natürlich nichts leichter, als sie zu vernichten. Erst stellt man uns als Scheiben auf, in ungefähr zehn Schritt Abstand, und dann herrscht grosser Jubel, weil jeder Pfeil trifft. Glaubt Professor Erwin Rohde (Psyche, S. 281) wirklich, dass die Gleichung *S*arvara = Κέρβερος durch das obiter dictum, dass sie schlecht gestützt sei, abgethan werden könne? Die vedischen *Ri*shis hatten keinen Hades, keinen Styx, keinen Charon, keinen drei-

köpfigen Wächterhund. Wenn aber Kerberos dasselbe Wort ist wie *S*arvara, so muss der Keim der Anschauung, die sich später zu Kerberos und den Hunden der Saramâ entwickelte, sicherlich vor der arischen Trennung existirt haben und in jener nächtlichen Dunkelheit, dem *s*ârvaram tamas, gefunden werden, die eingeborene Mythologen in Indien auch in nachvedischer Zeit noch nicht ganz vergessen hatten. Wenn Professor Rohde sagt, dass Kerberos bei Homer keinen Namen habe und zuerst von Hesiod genannt werde, so war das nicht ganz unbekannt; es war, wie ich glaubte, von mir selbst ausdrücklich erklärt worden, allein es schien mir eher eine Verstärkung als eine Abschwächung meines Beweises zu sein, dass Kerberos ursprünglich nächtlich bedeutete und später sowohl in Griechenland wie in Indien weiter entwickelt und personificirt wurde, und zwar in beiden Ländern in besonderer Weise.

Während aber das, was Leute wie Erwin Rohde und Gruppe an unsern Ansichten auszusetzen haben, jedenfalls eine Antwort möglich macht, so weiss man wirklich nicht, was man mit jenen allgemeinen Beschuldigungen anfangen soll, die mehr gegen unseren moralischen Charakter als gegen unsere linguistische Befähigung gerichtet zu sein scheinen.

Man hat zum Beispiel in nicht misszuverstehender Weise angedeutet, dass ich kein Recht hätte, Gelehrte wie Mannhardt oder Oldenberg als meine Anhänger anzuführen. Man hat immer viel Wesens daraus gemacht, dass Mannhardt seine Ansichten geändert und uns verlassen habe, um selbst der Gründer einer andern Schule der vergleichenden Mythologie zu werden. Man hat mich sogar beschuldigt, ich hätte absichtlich die Arbeiten Mannhardts ignorirt oder totgeschwiegen. Wie milde! Nun, zunächst ist es wohl bekannt, und es hätte nicht verschwiegen werden sollen, dass Mannhardt, obgleich er eine Zeit lang seinem Misstrauen gegenüber einzelnen

Ergebnissen der vergleichenden Mythologie Ausdruck gab, schliesslich doch zu seinen alten Fahnen zurückkehrte, wie man aus seinem lehrreichen Aufsatze — um nicht die journalistischen Ausdrücke monumental oder Epoche machend zu gebrauchen — »Die lettischen Sonnenmythen«, die er im Jahre 1875 veröffentlichte, ersehen kann. Mannhardt starb 1880. Alle, die Mannhardt gekannt haben, wissen, wie sehr er unter dem Einflusse Haupts, Scherers und Müllenhoffs stand, und wie sehr er sich bemühte, sich den Ansichten seiner Freunde und Wohlthäter anzupassen. Das war es, was ihn eine Zeit lang von dem Pfade, den Bopp und Grimm und Burnouf gebahnt, abschweifen machte. Aber auch dann, als er die Reste von Aberglauben und Gebräuchen, die noch in vielen Theilen Deutschlands im Volke leben und vielleicht aus den ältesten mythologischen Zeiten herrühren, sammelte, war seine Arbeit für viele vergleichende Mythologen vom grössten Nutzen. Wenn ich in meinen früheren Beiträgen zur Wissenschaft der Mythologie nicht auf seine Arbeiten Bezug nahm, so war der Grund dafür einfach genug. Es war nicht, wie man vermuthet hat, meine Absicht, sie totzuschweigen; der Grund war einfach meine Unvertrautheit mit dem Material, das er bearbeitete, den volksthümlichen Gebräuchen und Überlieferungen Deutschlands, und daher das Bewusstsein meiner Inkompetenz, über seine Arbeiten zu Gericht zu sitzen. Jeder Gelehrte hat doch sicherlich das Recht, sein eigenes Arbeitsfeld zu beschränken, und wozu hatte ich es nöthig, die Arbeiten Mannhardts zu loben oder zu tadeln, wenn er in England einen so würdigen Vertreter und so beredten Schüler gefunden hatte wie Herrn Frazer? Mannhardts Stellung zu den allgemeinen Grundsätzen der vergleichenden Sprachwissenschaft ist so genau die gleiche wie meine eigene gewesen, dass ich der Versuchung nicht widerstehen kann, wenigstens ein paar Stellen aus seinen letzten Briefen anzuführen.

Als Mannhardt seine Lettischen Sonnenmythen (1875) veröffentlicht hatte, traf er 1876 mit Müllenhoff in Berlin zusammen und besprach den ganzen Gegenstand mit ihm. Müllenhoff hatte sich seine Begriffe von vergleichender Mythologie offenbar aus den Werken Dupuis', Schwencks, Hitzigs, Claussens und Norks gebildet und das Vorurtheil, das sie in ihm erzeugt hatten, auf die Werke Bopps und Kuhns übertragen. Kein Wunder daher, dass Müllenhoff Mannhardt abschreckte und ihn thatsächlich in seinen Überzeugungen wankend machte. Als aber Mannhardt zu seinem stillen Hause und seinen Büchern und Papieren zurückgekehrt war, schrieb er am 7. Mai 1876 an seinen Lehrer und Freund[1]: — »Wie es bei solchen Streitfragen leicht zu gehen pflegt, liess mich die Nothwendigkeit, mich gegen Ihre mir unerwarteten Bedenken hinsichtlich des Ganzen meiner lettischen Sonnenlieder zu rechtfertigen, nicht zu dem Geständniss kommen, dass mir selbst bei der Ausdehnung, welche die Sonnenmythologie unter meinen Vergleichungen gewinnen wollte, nicht behaglich zu Muthe sei, dass ich dies als eine Art schmerzlicher Niederlage empfinde, insoferne bei Eröffnung eines neuen Gesichtpunctes sofort von allen Seiten zuströmender Stoff sich demselben unterzuordnen drängt, also die betrübende Gefahr unvermeidlich erscheint, aus Allem Alles zu machen.« [Sind das nicht beinahe dieselben Worte, die ich vor Jahren gebrauchte, als ich mich beklagte, dass die allgegenwärtige Sonne und die unvermeidliche Morgenröthe in so unendlich vielen Verkleidungen hinter dem Schleier alter Mythologie erscheine? Und habe ich nicht genau dieselben Phasen des Zweifels durchgemacht, die Mannhardt hier beschreibt, und mit denselben Verlegenheiten zu kämpfen gehabt? Und sind wir nicht schliesslich beide zu demselben Schlusse gelangt, so dass ich ohne Einschränkung die Schlussworte jenes un-

---

1) Mythologische Forschungen, S. XXV.

ermüdlichen Erforschers des Folklores und der Mythologie unterschreiben kann?] »Umsomehr habe ich,« fährt er fort, »da es mir ja doch nur um Auffindung der Wahrheit zu thun ist und da ich auf Ihr Urtheil den höchsten Werth lege, immer und immer wieder Ihren und Scherers angedeuteten Widerspruch mir im Kopfe herumgehen lassen und den Gründen desselben nachgespürt. Indem ich mir aber zugleich sagte, dass Sie beide in dieser speciellen Sache noch nicht, wie ich, zu Hause sein noch meine Arbeit (was gewiss kein Vorwurf sein soll) durchstudirt haben konnten wie sie es will, fasste ich wieder Muth, da ich auch bei ernstester Prüfung mich überzeugen zu dürfen glaubte, dass im ganzen und grossen meine Untersuchung nicht unnütz, noch unwissenschaftlich geführt ist. Ich bin weit entfernt, alle Mythen mit Kuhn, Schwartz und M. Müller sammt ihrer Schule für psychische Reflexe von Naturerscheinungen zu halten, noch weniger ausschliesslich für himmlische (solare oder meteorische).« [Wo hat irgend einer von uns das je gethan? Wir haben eine gewisse Anzahl von Mythen, so gut wir konnten, erklärt, aber kein einziger von uns hat je behauptet, dass wir alle Mythen erklärt hätten, wenn ich auch jetzt mit Mannhardt gestehen muss, dass die Zahl der Mythen, die seitdem den Anspruch erhoben haben, in die Reihe der Mythen solaren und auroralen Ursprungs einzutreten, weit grösser ist, als ich früher vermuthet hatte.] »Ich habe gelernt die dichterische und litterarische Production als wesentliche Factoren in der Ausbildung der Mythologie zu würdigen und die aus diesem Sachverhalt folgenden Consequenzen zu ziehen und in Anwendung zu bringen. [Wer hätte das nicht gethan?] Aber andererseits halte ich für gewiss, dass ein Theil der älteren Mythen aus Naturpoesie hervorging, die uns nicht mehr unmittelbar verständlich ist, sondern durch Analogien erschlossen werden muss, welche noch keineswegs historische Identität zu verrathen brau-

chen, sondern nur gleiche Auffassungsart und Anlage auf ähnlicher Entwickelungsstufe bekunden. Unter diesen Naturmythen beziehen sich einige auf die Zustände und das Leben der Sonne. Die ersten Schritte zu ihrem Verständniss werden gefördert durch eine noch nicht durch kunstmässige Dichterreflexion getrübte Naturpoesie, wie die lettische [nicht auch die vedische?], wo ausgesprochenermassen zum solaren Kreise gehörige mythische Persönlichkeiten zu einer grossen Anzahl poetischer Verbildlichungen in Beziehung gesetzt werden, für welche folgerichtig zunächst auch aus demselben Naturgebiet eine Deutung versucht werden muss .... Meine Methode ist hier dieselbe wie in dem Baumcultus.«

Wo ist hier nun irgendwelche Verschiedenheit zwischen diesem, dem letzten und endgültigen von Mannhardt angenommenen System und meinem eigenen System, das ich 1856 aufstellte?

Der einzige Punkt, bei dem eine wirkliche Verschiedenheit zwischen ihm und mir zu Tage tritt, ist seine Bemerkung, dass die Sonnenmythen bei verschiedenen arischen Völkern, die er verglichen hatte, keine historische Identität verriethen. Das mag für solche Sonnenmythen richtig sein, wie sie Sir George Cox und andere Anhänger der analogischen Schule der vergleichenden Mythologie so trefflich analysirt haben; es lässt sich aber kaum von Mythen behaupten, in denen die Hauptpersonen thatsächlich denselben Namen haben. Wofern wir nicht annehmen wollen, dass der Name des Zeus unabhängig von dem des Dyaus gebildet wurde, müssen wir zugeben, dass Dyaush-pitar, Jupiter und Zeus wirklich denselben historischen Ursprung hatten, wenn er auch weit über unsere gewöhnliche Chronologie zurückgeht; viele der Geschichten, die von ihnen erzählt werden, können trotzdem einer späteren Entwicklung angehören. Die Vorstellung z. B., dass zwischen der Sonne und der Erde eine Art Ehe bestehe, und dass der Reichthum der Ernte

das Resultat dieser Vereinigung sei, hat sich in den Überlieferungen der fernsten Völker, die historisch nicht im Geringsten mit einander verknüpft sind, wiedergefunden. Wenn wir aber von Îăsĭôn, dem Sohne des Zeus und der Hemera (Morgenröthe), lesen, wie er auf dem dreimal geackerten Brachfelde der Gatte der Demeter wurde, und dass der Sprössling aus dieser Ehe Ploutos, Reichthum, hiess, und wenn wir in Ἰασίων den vedischen Namen der Sonne, Vivasvân, d. i. ϝιϝασϝων, wiedererkennen, so können wir die wirkliche, historische Identität des vedischen und des griechischen Namens der Sonne als des Gatten der Erde und des Sohnes des Himmels (Zeus) und der Morgenröthe (Hemera) kaum noch bezweifeln. Man darf auch nicht vergessen, dass, während Sara*n*yû die Gattin des Vivasvat ist, Demeter, die Gattin des Iasion, bisweilen Erinys genannt wird. Ist das alles blosser Zufall? Ich brauche kaum hinzuzufügen, dass trotz der grossen Verwirrung, die im Allgemeinen wegen der verschiedenen Formen des Namens — Iasion, Iason, Iasos, Iasios, Iaseus [1]) — herrscht, wir doch immer zwischen den Namen mit kurzem a und denen mit langem â unterscheiden sollten; die ersteren gehören ursprünglich dem Geliebten der Demeter, die letzteren sind dem Geliebten der Medeia eigenthümlich, der ursprünglich ein Heiler (ἰατρός) und daher der Schüler des Cheiron, d. i. Cheirourgos, war. Bisweilen scheint indessen die Verwirrung unter den Namen auch Verwirrung unter den Mythen von Iăsion und Iàson angerichtet zu haben, so dass es gelegentlich schwer wird, die beiden Gruppen von Iasonischen Sagen auseinander zu halten.

Indessen, sowohl über diesen wie über andere Punkte würde sich mit einem so gewissenhaften und wahrheitsliebenden Forscher, wie Mannhardt es war, unschwer eine Verständigung haben erzielen lassen, und die That-

1) Usener, Götternamen, S. 156.

sache, dass er mir seinen letzten Aufsatz, die Lettischen Sonnenmythen, »verehrungsvoll« zusandte, zeigt jedenfalls, dass er für meine mythologischen Arbeiten nicht die tiefe Verachtung fühlte, die sie bei denen erweckt hat, die seinen Fusstapfen zu folgen vorgeben.

Was endlich das System betrifft, das Professor Oldenberg vertritt, so glaube ich trotz allem, was in gewissen Zeitungen darüber gesagt worden ist, dass ich volles Recht hatte, ihn als einen Angehörigen unserer vielgescholtenen Schule der vergleichenden Mythologie zu bezeichnen. Soweit es sich um die grundlegenden Principien handelt, ist er ein ebenso treues Mitglied wie ich selbst von »jener Schule physisch-allegorischer Deutung, die die Factoren, die zu der Vorstellung der hervorragendsten Devas führten, in Himmel, Morgenröthe, Sonne, Sonnenuntergang, Mond, Wasser, Erde, Wolke, reiner Luft, Blitz und »wer weiss was nicht« sucht«. Er wird keinen Augenblick schwanken, Zeus auf den Himmel zu beziehen, Eos auf die Morgenröthe, Helios auf die Sonne, Selene auf den Mond, Âpas auf die Wasser oder Wolken, P*ri*thivî auf die Erde, Par*g*anya auf die Regenwolke, Antariksha auf die reine Luft, Apâm napât oder Agni vaidyuta auf den Blitz und vielleicht Aditi auf das »Wer weiss was nicht«[1]).

Diejenigen, welche ihn so gern als einen Fahnenflüchtigen hinstellen möchten, haben offenbar sein Buch nicht zu Ende gelesen, wo er, auf S. 591, seine Bemerkungen zusammenfasst und sagt: »Die meisten und grössten von ihnen (den Göttern der Âryas) sind die Repräsentanten von Naturmächten: Gewitter und Sturm, Sonne und Mond, Morgen- und Abendstern und das Feuer, der freundliche Hausgenosse der Menschen.«

---

1) Siehe Oldenberg, Religion des Veda, S. 39 ff., »Die Götter und Dämonen in ihrem Verhältniss zur Natur und den übrigen Substraten der mythischen Conception.«

Er fügt hinzu, worauf ich selbst so oft nachdrücklich hingewiesen habe, dass »bei einem grossen Theil jener Naturgötter die ursprünglichen Züge ihres Wesens ganz verblasst und verschwommen« sind, denn »lange Entwicklungen haben den Zusammenhang mit den zu Grunde liegenden Naturwesenheiten gelockert, ja oft aufgelöst«.

Was kann die falsche Darstellung von Thatsachen für einen Zweck haben, die so leicht durch einen Blick in ein gedrucktes Buch oder durch einen Brief an den Verfasser in Kiel richtig gestellt werden können? Würde nicht ehrliche Arbeit und gegenseitige Hülfleistung viel wohlthätiger wirken als alle forensische Feinheit und alle journalistische Beredsamkeit?

Kein Mensch wird Prof. Oldenberg und andere dafür tadeln, dass sie gelegentlich einmal in den Mythologien wilder Völkerstämme nachgesehen haben, ob sie etwa Analogien und möglicherweise die Erklärungen für vedische Mythen böten. Muss ich mich nicht, was dies betrifft, selbst als einen der ältesten Übelthäter schuldig bekennen? Bei Oldenberg aber können wir jedenfalls sicher sein, dass, wo er arische durch nichtarische Mythen oder die Gebräuche der vedischen *Ri*shis durch Reiseberichte über wilde Völkerschaften zu illustriren sucht, er nie jene kritische Umsicht und Zurückhaltung ausser Acht gelassen haben wird, die seine übrigen Untersuchungen auszeichnet. Auch da, wo ich von ihm abweiche, mag der Fehler auf meiner Seite sein, da ich keinen Anspruch auf eine so gründliche Kenntniss der Sprachen und Sagen wilder Völkerschaften erheben kann, wie sie allein mich in Stand setzen könnte, mir ein selbständiges Urtheil über die Arbeiten anderer zu bilden. Was ich gegen ihn einzuwenden habe, ist nur, dass wir zunächst versuchen sollten, vedische Worte und vedische Gebräuche aus vedischen und arischen Quellen zu erklären, ehe wir uns an die Indianer Amerikas um Hülfe wenden. Die vedischen *Ri*shis mögen noch so

viele Erbstücke aus grauester Urzeit mit den Australnegern gemeinsam haben, können sie nicht auch einzelne von ihren Mythen erfunden haben, nachdem sie die Periode uranfänglicher Wildheit überschritten hatten? Ich glaube, auch in diesem Punkte würde Professor Oldenberg nicht sehr von mir abweichen. Ich glaube zum Beispiel, dass eine sorgfältige Analyse der Bedeutungsentwickelung von Wörtern wie Brunst und Inbrunst, Brennen und Leiden, Brüten und Denken, mehr Licht auf die verschiedenen Stufen des tapas im Veda werfen würde als ein Hinweis auf die orgiastischen Rasereien der gliederverrenkenden, schweissgebadeten Schamanen. Indessen, je mehr Licht wir bekommen können, um so besser, und wir wollen daher nichts zurückweisen, aus welchem Welttheile es auch kommen mag; nur müssen wir um zuverlässige Gewährsmänner bitten, und um Kapitel und Vers für die Namen, Sagen und Bräuche jedes wilden Stammes, der uns den Hintergrund für das Ceremoniell liefern soll, wie es in den Brâhma*n*as und Sûtras und — nur vereinzelt aber — in den älteren Liedern der Sa*m*hitâs der drei Veden gelehrt wird. Auch erscheint es mir schwer zu erklären, wie es gekommen sein soll, dass die älteste vedische Periode übersprungen wurde und dieser uranfängliche Schamanismus plötzlich erst wieder in den späteren Perioden auftauchte. Wie dem aber auch sein mag, ich habe nie irgendwelche Schwierigkeit gehabt, mich mit Professor Oldenberg bei gemeinsamer Arbeit zu verständigen, und selbst wenn wir von einander abwichen, konnten wir den Grund dafür verstehen und schliesslich übereinkommen, von einander abzuweichen.

Dies alles ist so selbstverständlich, dass ich gewiss bin, meine Freunde in Deutschland werden mich tadeln, dass ich so viele Worte darüber verliere. Sie sind der Ansicht, — und mit Recht — dass wahre Wissenschaft nichts mit Persönlichkeiten oder Kritiken in Tageszeitungen, gezeichneten wie ungezeichneten, zu thun hat.

Allein die öffentliche Meinung in England urtheilt anders, und man hat es fast als ein crimen laesae majestatis betrachtet, dass ich nicht mit vollem Namen Herrn Andrew Lang und anderen emsigen Schriftstellern geantwortet habe. Ja, letzthin hat man mir andererseits gesagt, und zwar mit triumphirender Miene, dass es ein Buch gebe, ausgesprochenermassen »nicht über persönliche griechische Religion, sondern über griechischen Kultus«[1]), und geschrieben »von einem Gelehrten, der die einander widersprechenden Systeme der griechischen mythologischen Interpretation, die auf der philologischen Analyse der Eigennamen beruhen, aufgiebt«, und dass in dem ganzen Buche mein Name nirgends erwähnt werde. Ohne Zweifel glaubt man, dass dies alle Fragen erledige. Wenn aber Dyaus die Schmach überlebt hat, in einem Buche über die griechischen Kulte von einem Gelehrten, der den Werth vorsichtigen Schweigens zu schätzen weiss, ignorirt, und zwar mit Recht ignorirt zu sein, habe ich da Grund, mich zu beklagen, besonders wenn ich meinen Namen so oft in Büchern über die Kulte von Hottentotten und Buschmännern erwähnt sehe? Wie nützlich wäre es, wenn andere Gelehrte diesem vortrefflichen Beispiele folgen und ihre kritischen Bemerkungen auf Sprachen beschränken wollten, von denen sie wenigstens das Alphabet und die Grammatik kennen.

Ich kann diese Vorrede nicht schliessen, ohne noch einmal mein Bedauern über die vielen Mängel auszudrücken, die man sicherlich in diesen beiden Bänden entdecken wird. Die Augen sind nicht mehr, wie sie früher waren, und manchen Druckfehler mag ich übersehen haben. Ich fürchte auch, dass manches Buch und mancher Aufsatz über vergleichende Mythologie in Deutschland, Frankreich, Italien und Russland mir entgangen ist. Professor Useners letztes Buch, »Götternamen«, erhielt ich

---

1) Siehe Cosmopolis, September, 1896, S. 685.

zu spät; ich habe es aber mit grossem Interesse und mit grossem Nutzen gelesen, weil es neue und weite Ausblicke auf den Ursprung der arischen Namen und Mythen eröffnet und aufs stärkste meine Ansichten über die grosse Freiheit bei der Wahl der ableitenden Suffixe von mythologischen Namen bestätigt. Wenn ich mich auch nicht mit allen seinen Schlüssen einverstanden erklären kann, so ist doch jeder Beitrag von einem gewissenhaften Gelehrten willkommen und wird stets Nutzen bringen.

Da diese Beiträge zu einer wissenschaftlichen Mythologie von Zeit zu Zeit geschrieben waren, so fand ich, dass sie häufig Wiederholungen enthielten.

Wenn andere sich beklagt haben, dass die Seiten unserer Gegner von Fetischen, Totems und was sonst dahingehört, wimmelten, so fürchte ich, dass jene jetzt das Compliment zurückgeben und sich über das beständige Erscheinen und Wiedererscheinen von Dyaus, Deva, Varu*n*a, Saramâ u. s. w. auf den Seiten dieser Bände beklagen werden. Viele von ihnen habe ich zu beseitigen versucht; andere indessen mussten bleiben, theils weil ihre Entfernung den Zusammenhang zerrissen haben würde, theils weil der Gegenstand, obwohl er derselbe war, an verschiedenen Stellen mit verschiedener Absicht behandelt worden war.

Wenn man trotzdem der Meinung ist, dass ich mein Manuskript schonungsloser hätte beschneiden sollen, so muss ich mich wohl schuldig bekennen und kann nichts weiter zu meiner Vertheidigung sagen, als dass ich auf dieselben Einwürfe, Jahr für Jahr wiederholt, zu antworten hatte, und dass es mehr als eines Schlages bedarf, um einen Nagel durch einen dicken Klotz zu treiben.

Es ist nicht wahrscheinlich, dass ich im Stande sein werde, mich noch einmal auf eine Erörterung der Thatsachen und Ansichten einzulassen, wie ich sie in diesem Werke niedergelegt. Ich überlasse, was ich geschrieben, so wie es ist, meinen Freunden und Mitarbeitern, im

Voraus dankbar für jegliche wirkliche Verbesserung, die sie vorzuschlagen haben, und überzeugt, dass mein Buch, wenn auch in noch so bescheidenem Masse, dazu beitragen wird, eine der ältesten und lehrreichsten Phasen in der historischen Entwicklung des menschlichen Geistes, während seines Fortschreitens von mythologischem Stammeln zu klarer Verkündigung der religiösen und philosophischen Wahrheit, besser zu verstehen.

Jeder, der in der Mythologie die letzten Spuren einer poetischen Auffassung des feierlichen Dramas der Natur erblickt, steht auf unserer Seite, und welche Sprache und welche Litteratur er sich auch als sein Specialstudium erwählen mag, Babylonisch oder Ägyptisch, Lettisch oder Finnisch, Maorisch oder Mincoupisch oder Mincopisch, wenn er nur irgend etwas aus ihnen zur Aufklärung unserer eigenen alten arischen Mythen beitragen kann, wird er willkommen sein als ein nützlicher Bundesgenosse und ein werther Mitarbeiter an einem Unternehmen, das, wie ich hoffe, in der Geschichte der Wissenschaft nicht ganz erfolglos oder ruhmlos dastehen wird.

Oxford, im September 1896.

F. Max Müller.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort V

Erstes Kapitel.

Rückblick.

Die Anfänge der vergleichenden Mythologie. — Herbert Spencer u. a. — Die Tunasage von Mangaia. — Der richtige Gebrauch der Mythologie uncivilisirter Völker. — Dr. Codrington über Totems. — Was heisst »ursprünglich«? — Kronos und seine Kinder. — Fontenelle. — Die vergleichende Mythologie beruht auf der Vergleichung von Namen. — Gervinus und Haupt. — Streitfragen. — Gährung in der Mythologie. — Das Studium wilder Völkerschaften. — Meine Vertheidiger. — Canizzaro. — Sir Henry Maine. — Horatio Hale. — Professor Tiele. — Kronos und polynesisches Folklore. — M. Gaidoz. — Der Einfluss der Sprache auf die Mythologie. — Der Einfluss des Geschlechtes auf die Mythologie. — Der Mond. — Die Sonne. — Ideen durch Worte fixirt. — Deva. — Die Wichtigkeit der Mythologie und der Philosophie. — Meinungsverschiedenheiten sind natürlich. — Die Wichtigkeit der Namen. — Die Hülfe, die das Geschlecht gewährt. — Der duale oder korrelative Charakter von Gottheiten. — Die Asvins und Helena. — Die Vielseitigkeit alter Götter. — Die Unsicherheit der Etymologie. — Die mythologischen und historischen Elemente. — Herakles, Alexander, Karl der Grosse. — Die Unregelmässigkeit der Mythologie. — Die Stufen der Mythologie. — Unregelmässige Namen. — Vedische Namen. — Volksetymologien. — Wörter ohne Etymologie. — Die Veränderungen im Studium der Mythologie . . . . 1—58

Zweites Kapitel.

Die Probleme und Methoden der Wissenschaft der Mythologie

Seite

Die drei Schulen der mythologischen Forschung. — Mythus und Geschichte. — Helden. — Die wahre Aufgabe der Mythologie. — Das wahre Interesse, das wir an der Mythologie haben. — Die Krankheit der Sprache. — Irokesische Erzählungen. — Die Mythologie als ein psychologisches Problem. — Die Hyponoia der Mythologie. — Griechische Ansichten über die Bedeutung der Mythologie. — Die Götter als Vertreter der hervorragenden Naturerscheinungen. — Das Wetter und die Jahreszeiten. — Wetterregeln. — Geschichtliche Überlieferungen. — Räthsel. — Der Ursprung der Räthsel. — Die Räthselsprache der Mythologie. — Götter mit verständlichen Namen. — Helios und Selene. — Das Boot und die Herden des Helios. — Selene. — Apollon und Artemis. — Götter mit vielen Beinamen, Hermes. — Die änigmatische Entwicklungsstufe der Mythologie. — Die goldenen Äpfel. — Ein montenegrinisches Lied von den goldenen Äpfeln. — Erzjanische Räthsel und Mythen. — Mordwinische Räthsel und die griechische Mythologie. — Die Systemlosigkeit der Mythologie. — Die Mythographen. — Die Gebrüder Grimm. Schwartz, Castrén. — Hatten Götter und Helden einen gemeinsamen Ursprung? — Naturalia non sunt turpia. — Helden parallel mit Göttern. — Helena sowohl Göttin wie Heldin. — Dr. Hahn über Märchen. — Die Anfänge der Mythologie sind verloren. — Schelling. — Die ursprünglichen Elemente der Mythologie. — Das Geschlecht der handelnden Wesen. — Gemeinsame Beiwörter. — Was sind die Devas? — Die wahre Bedeutung von Deva. — Mitra und Varu*n*a. — Die Namen der Devas im klassischen Sanskrit und im Zend. — Sich gegenseitig ergänzende Devas. — Mitra und Varu*n*a. — Über den Vergleich von vedischen und griechischen Göttern. — Die glänzenden Haritas. — Agni, Feuer, Licht, Sonne. — Indra. — Ushas. — Die Devas nicht auf eine einzige Erscheinung beschränkt. — Die Asvinau. — Yâska. — Varu*n*a und der Mond. — Die wahre Theogonie. — Die gegenseitige Beeinflussung der Götter. — Das menschliche Gefühl der Abhängigkeit. — Die polytheistische Familienordnung. — Polytheismus. — Henotheismus und Polytheismus. — Die solare und die meteorologische Deutung. — Dualgottheiten. — Synkretismus und Allelotheismus. — Anthropomorphische

Seite

Entwicklung. — Lässt sich diese a priori gebildete Ansicht von der Entwicklung der Mythologie durch Thatsachen bestätigen? — Die Definition der Mythologie ist nicht erschöpfend. — Die Geister der Abgeschiedenen. — Abstrakte Gottheiten. — Aus Beiwörtern entstandene Götter. — Auf Abstraktion beruhende Gottheiten. — Verschiedene Deutungen. Euhemerismus. — Die Berufung auf die Geschichte. — Überall Solarismus. — Die Mythologie wilder Völkerschaften. — Bastholm. — Ägypten und Babylonien. — Peru und Mexiko. — Nordamerika. — Die ägyptische Mythologie. — Das menschliche Gefühl gegenüber dem Panorama der Natur. — Die Namen der Sonne. — Die Abhängigkeit des Menschen von der Sonne. — Die Wilden. — Die Nothwendigkeit einer Erklärung der Mythologie. — Die drei Schulen der vergleichenden Mythologie. — Die genealogische oder linguistische Schule. — Die analogische Schule. — Die ethnologische Schule. — Die Vergleichung von arischen und nicht-arischen Sprachen. — Die Vergleichung von arischen und nicht-arischen Mythologien. — De Brosses und der Fetischismus. — Totemismus. — Herbert Spencer's Ahnenkult. — Bischof Callaway. — Die Unsicherheit der ethnologischen Zeugnisse. — Der Animismus. — Der wahre Ursprung des Animismus. — Der Schamanismus. — Die bösen Geister. — Die Pit*ri*s oder Geister der Verstorbenen, Pretas. — Die Erklärung der arischen Mythologie durch einen Vergleich mit der semitischen Mythologie. — Dionysos und Semele. — Die Unsicherheit der ethnologischen Beweise. — Tapas. — Die Tapasvins. — Die Visionen. — Prof. Oldenberg über die Opfer der Hindus. — Die Dîkshâ. — Das Pfannkuchenwerfen. — Der »furchtbare Ritus«. — Die Agriologie der Zukunft. . . . . 59—226

Drittes Kapitel.

Die analogische Schule der Wissenschaft der Mythologie.

Die Analogien zwischen arischen und nicht-arischen Mythologien. — Die mordwinische Mythologie. — Die mordwinischen Götter sind solar. — Die Erzjaner und die Mokschas. — Der solare Charakter ihrer Religion. — Die Mutter des Weizens. — Der Freitag als Feiertag. — Die Erde als Gattin der Sonne. — Ihre Familie. — Der Feuergott, der erste Sohn. — Die übrigen Kinder. — Gute und böse Geister. — Védiava

Seite

und das Ei. — Pourgas und Syriava. — Kardan-siarhka. — Syrja, die Morgenröthe. — Die mordwinische Philosophie und Religion. — Chaïtan oder Satan. — Die Erschaffung der Welt. — Die Erschaffung des Menschen. — Fremde Einflüsse. — Die finnische Mythologie. — Castrén. — Jumala. — Num. — Ukko. — Vanna-issa. — Kleinere Gottheiten. — Die Kinder der Sonne, des Mondes u. s. w. — Die Mondfinsternisse. — — Koi (Koit), die Morgenröthe. — Luonnotar. — Die Wassergötter. — Die Erdgötter. — Die Haltias. — Abstrakte Gottheiten. — Die unterirdischen Götter und die Seelen der Toten. — Castréns Gesammturtheil. — Castrén. — Fremde Einflüsse. — Das Weltenei. — Die physische Grundlage der ugro-finnischen Mythologien . . . . 227—275

Viertes Kapitel.

Die psychologische Schule der vergleichenden Mythologie.

Die völkerpsychologischen Studien. — Dr. Gruppe. — Das Schamgefühl. — Die Aufdeckung der Motive. — Über abstrakte Ideen bei Wilden . . . . 276—284

Fünftes Kapitel.

Lautlehre.

Allgemeine und besondere Lautregeln. — Die Entdeckung der Lautregeln. — Die Beschränktheit der Beweise für Lautregeln. — Der Streit über θεός. — Die vergleichende Sprachwissenschaft in Leipzig im Jahre 1838. — Bopp, Pott, Grimm. — Die Lautverschiebung. — Ausnahmen der Lautverschiebung. — Lottner, Grassmann. — Verners Gesetz. — Die dreifache Differencirung von Wurzeln. — Der Wechsel der Artikulationsstelle. — Schleichers Ursprache. — Die Dialekte gehen der klassischen Sprache voraus. — Die arischen Vokale. — Die Entsprechung der arischen Vokale. — Die Ausnahmslosigkeit der Lautgesetze. — Die Analogie. — Die Wichtigkeit des Sanskrit. — Der vedische Accent. — Die schwachen und starken Endungen. — Die Erklärung des Ablauts. — Die Schwächung und Verstärkung des Stammes. — Der wahre Werth der Lautlehre. — Das Werden der Laute. — Die arischen Vokale und ihre gesetzmässigen Veränderun-

Seite
gen. — Der Accent. — Der Ablaut. — Beispiele. — Die Assimilation, Johannes Schmidt. — Die Konsonanten. — Die zwei Arten von Palatalen. — Die zwei Arten von Gutturalen. — Die Anwendung der Lautregeln auf Eigennamen. — Die Ortsnamen. — Der Verlust der Bedeutung zieht Wechsel in der Form nach sich. — Die Vornamen. — Die Eigennamen im Griechischen. — Die Eigennamen von Göttern und Helden. — Die dialektischen Verschiedenheiten der Eigennamen. — Bechtels neue Etymologien. Dionysos. — Kerberos. — *S*arvara. — Zeus. — Eos = Ushas. — Dioskouroi = Divas putrâsa*h*. — Trito und Tritogeneia. — Helios, Mene und Hestia. — Erinys = Sara*n*yû. — Helios. — Athene. — Poseidon. — Hermes. — Here. — Here und Svârâ. — Phoibos. — Apollon. — Ares. — Artemis. — Aphrodite. — Unregelmässige Wörter eines älteren Stratums. — Wörter mit verschiedenen Etymologien. — Prapides. — Die Analogie und ihre Grenzen. — Der Verlust von Buchstaben. — Die Freiheit in der Erklärung mythologischer Namen. — Lokale Einflüsse. — Die dialektischen Abweichungen der mythologischen Namen. — Die tönenden und tonlosen Aspiraten. — Die Vorgeschichtlichkeit der mythologischen Namen. — Daphne. — Athene. — Die unvermeidliche Beschränktheit der Beweise. — Der Ga*n*apâ*th*a. — Briseis. — Die Nacht und die Wolken. — Varu*n*a. — Orthros. — Schlusswort . . . . 285—408

Erstes Kapitel.

Rückblick.

Die Anfänge der vergleichenden Mythologie.

Seit einer Reihe von Jahren sind so viele Bücher und Aufsätze erschienen, die für die vergleichende Mythologie, so wie Sanskritisten, und insbesondere Vedisten, sie auffassen, unverholene Verachtung zur Schau tragen und alle Etymologien und mythologischen Gleichungen, wie ich und andere vergleichende Sprachforscher sie aufgestellt haben, aufs schärfste verurteilen, dass man vielleicht fragen wird, weshalb ich während dieser langen Zeit still geschwiegen und den Lärm immer lauter und lauter habe werden lassen.

Die einzige Antwort, die ich darauf geben kann, ist, dass seit Jahren Arbeiten, die ich als eine Ehrenpflicht betrachtete, mich stark in Anspruch genommen haben. Aber ich muss doch auch gestehen, wenn es auch vielleicht sehr unrecht scheinen wird, dass ich nicht umhin konnte, den Aufruhr rings umher, das herausfordernde Geschrei und die Siegeshymnen der angreifenden Truppen, zu vernehmen, ja, bis zu einem gewissen Grade behaglich zuzuhören, denn ich fühlte mich während der ganzen Zeit vollständig sicher in meiner Festung und spürte nicht das geringste Verlangen, einen Ausfall auf die lärmende Menge zu machen. Es war wirklich belustigend zu sehen, wie viele von den Schüssen, die auf das gute Schiff der vergleichenden Mythologie gezielt waren, rechts und links vorbeisausten, weil die feindliche Mannschaft nicht einmal meine richtige Stellung ermittelt, meinen Kurs missverstanden oder gedacht hatte, ich beabsichtigte Punkte zu vertheidigen, die völlig ausserhalb meines eigenen Operationsgebietes lagen. Ja, es ist bisweilen

vorgekommen, dass mein Schiff von einer Mannschaft beschossen wurde, die genau dasselbe Ziel im Auge hatte wie ich selbst, von Leuten, die glaubten, dass ich ihnen im Wege stände, während in der That ich ihnen ebensoviel Hülfe gewährte wie sie mir. Ich fühle noch heute dasselbe unerschütterliche Vertrauen auf die vergleichende Mythologie, das ich fühlte, als ich im Jahre 1844, als Student in Berlin, das Glück genoss, die Vorlesungen Bopps und Schellings zu hören, und später, als ich in Paris an dem glänzenden Cours Eugen Burnouf's am Collège de France theilnehmen und den geistreichen Kombinationen folgen durfte, durch die jener hervorragende Gelehrte zu seinen bewunderungswürdigen Entdeckungen gelangte, wenn er die Mythen des Rigveda mit denen des Avesta verglich und mit unwiderleglichen Gründen zeigte, wie die mythologischen Charaktere in diesen beiden heiligen Büchern auf die epischen und pseudo-historischen Gestalten des Shâhnâmeh übertragen wurden. Soviel man auch bestritten haben mag, dass die Wandlung von Göttern in Helden sich in anderen Ländern in derselben Weise vollzogen habe, so ist doch die Identität vedischer und avestischer Namen mit denen der Helden des Shâhnâmeh, eines Yama und Yima-Kshaêta mit Jamshîd, eines Traitana und Traêtaona mit Ferîdûn, eines K*ri*-*s*â*s*va und Kere*s*â*s*pa mit Gershâ*s*b, noch jetzt eben so sicher wie damals, als Burnouf sie zum ersten Male in seinen Vorlesungen am Collège de France verkündete.

Herbert Spencer u. a.

Man hat mir öffentlich und privatim gesagt, die Höflichkeit erfordere, die Kritiken von Leuten wie Herbert Spencer und Andrew Lang nicht unbeachtet und unbeantwortet zu lassen. Allein ich habe immer das Gefühl gehabt, dass persönliche Fehden mehr Schaden als Nutzen stiften. Einzelne der von meinen Gegnern vorgebrachten Ansichten habe ich ja wiederholt besprochen, nur habe ich es vorgezogen, da andere Philosophen sie vielfach schon vor langer Zeit aufgestellt

hatten, sie unpersönlich zu behandeln, und ohne besonders auf ihre letzten und lautesten Vertreter Rücksicht zu nehmen. Ich muss auch gestehen, dass ich es in einzelnen Fällen recht schwer gefunden habe, auf ihre Kritiken, oder besser gesagt Witzeleien, einzugehen, ohne unliebenswürdig oder unhöflich zu erscheinen. Ich habe Herbert Spencer immer als einen Mann von grosser Arbeits- und Denkkraft bewundert, und ich bewundere Andrew Lang als einen liebenswürdigen Dichter und glänzenden Schriftsteller. Aber was konnte ich entgegnen, wenn der erstere mir erklärte, dass »die erste Stufe in der Entwicklung eines Sonnenmythus die Existenz menschlicher Wesen namens Sturm und Sonnenschein gewesen sei«. Ohne ein prähistorisches Adressbuch zu Rate zu ziehen, konnte ich natürlich nicht das Gegenteil beweisen und zeigen, dass in alten Zeiten niemals ein Herr Sonnenschein und ein Fräulein Morgenroth lebte, dass dieser Herr Sonnenschein niemals Fräulein Morgenroth mit seinen Aufmerksamkeiten verfolgte, und dass Fräulein Morgenroth niemals in seinen Armen in Ohnmacht fiel oder starb, wie Daphne in den Armen des Phoibos, oder dass sie in eine Daphne, d. h. einen Lorbeerbaum, verwandelt wurde. Und auch die Hilfe, die Herr Andrew Lang anbot, schien mir nicht viel mehr zur Lösung unserer Schwierigkeiten beizutragen. Jedermann weiss, dass es kaum ein Land giebt, wo sich nicht der Glaube fände, dass menschliche Wesen in Steine, Blumen oder Bäume verwandelt wurden. Aber in wiefern hilft uns das zur Erklärung der speciellen Geschichte der Daphne oder der Myrrha oder des Narcissus? Die Frage, die zu beantworten ist, ist nicht, weshalb solche Geschichten in Mangaia und anderswo erzählt wurden, sondern weshalb die Geschichte in Griechenland erzählt wurde, und weshalb gerade von Daphne, Myrrha oder Narcissus.

Die Tunasage von Mangaia.

Herr Lang nimmt wie gewöhnlich seine Zuflucht zu den Wilden, die äusserst nützlich sind, wenn man sie wirklich

braucht. Er führt zur Erläuterung eine Sage aus der Südsee an. Tuna, der Aalkönig, verliebte sich in Ina und bat sie, ihm den Kopf abzuschlagen. Als der Kopf abgeschlagen und begraben war, wuchsen zwei Kokosnussbäume aus dem Gehirne Tunas hervor. Wie, frage ich, kann dies die Sage von Daphne erklären? Jedermann weiss, dass »sich Geschichten von Pflanzen, die aus den zerstückelten Gliedern von Helden hervorspriessen, vom alten Ägyten bis zu den Wigwams der Algonquinen finden«; aber diese Geschichten scheinen kaum auf Daphne zu passen, deren Glieder, soviel ich weiss, niemals weder zerstückelt noch umhergestreut wurden.

Ich muss bei dieser Stelle etwas länger verweilen, um den charakteristischen Unterschied zwischen der ethnologischen und der philologischen Schule der vergleichenden Mythologie klar zu machen.

Was zunächst der Erklärung bedarf, ist nicht das Hervorwachsen eines Baumes aus einem oder dem anderen Gliede eines Gottes oder eines Helden, sondern die völlige Verwandlung eines menschlichen Wesens oder einer Heldin in einen bestimmten Baum, und bei einer bestimmten Veranlassung. Diese beiden Arten von Pflanzensagen müssen sorgfältig auseinandergehalten werden. Zweitens, was hilft es uns, zu wissen, dass die Leute in Mangaia an die Verwandlung von menschlichen Wesen in Bäume glaubten, wenn wir nicht den Grund dafür wissen? Das ist es, was wir wissen wollen; und ohne das ist die blosse Nebeneinanderstellung von allerdings ähnlichen Erzählungen nichts weiter als der alte Kunstgriff, ignotum per ignotius zu erklären. Es verleitet uns, zu glauben, wir hätten etwas gelernt, während wir in der That ebenso wenig wissen wie vorher.

Hätte Herr Andrew Lang den Mangaianischen Dialekt studirt oder Gelehrte, wie den Rev. W. W. Gill zu Rathe gezogen — er führt die Sage von Tuna aus dessen »Myths and Songs from the South Pacific« an —, so würde er sogar gesehen haben, dass zwischen den Sagen von Daphne und Tuna nicht die geringste Ähnlichkeit besteht. Die Tunasage gehört einer sehr

wohl bekannten Klasse von ätiologischen Pflanzengeschichten an, die bestimmt sind, den unverständlich gewordenen Namen einer Pflanze, wie Stiefmütterchen, Snake-head u. s. w. zu erklären; es ist dies in der That ein deutlicher Fall von Krankheit der Sprache, wie ich es nennen möchte, geheilt durch die gewöhnliche Quacksalberei der Volksetymologie. Der Rev. W. W. Gill und ich haben oft unsere Meinungen über diese Mythen aus der Südsee und ihre wahre Bedeutung ausgetauscht. Ich habe im Jahre 1876 die Vorrede zu seiner Sammlung von Mythen und Gesängen aus der Südsee geschrieben; und wenn Herr Andrew Lang nur das ganze Kapitel, welches von diesen Baummythen handelt (S. 77 ff.), gelesen hätte, so würde er leicht den wahren Charakter der Tunasage erkannt und sie nicht in dieselbe Klasse wie die Daphnesage verwiesen haben; er würde gefunden haben, dass der weisse Kern der Kokosnuss in Mangaia »Tunas Hirn« hiess, ein Name, der wie viele andere solcher Namen nach einer gewissen Zeit eine Erklärung erforderte.

Da »Kokosnuss« in Mangaia im Sinne von Kopf (testa) gebraucht wurde, konnte der Kern oder das Fleisch derselben wohl das Hirn genannt werden. Wenn nun der weisse Kern die Bezeichnung Tunas Hirn erhalten hatte, so haben wir uns nur noch daran zu erinnern, dass in Mangaia zwei Arten von Kokosnussbäumen vorkommen, und wir werden dann ohne Schwierigkeit verstehen, warum ein Zwillingspaar von Kokosnussbäumen aus den beiden Hälften von Tunas Hirn emporgewachsen sein soll, der eine roth in Stamm, Zweigen und Früchten, während der andere ein dunkles Grün zeigte. Und zum Beweise, sagt man, dass diese Bäume dem Haupte Tunas entsprossen sind, brauchen wir nur die Nuss auseinanderzubrechen, und wir sehen in dem Keimspross die beiden Augen und den Mund Tunas, des grossen Aals, des Geliebten der Ina. Zum vollen Verständniss dieses sehr komplicirten Mythus dienen die weiteren Mittheilungen, die Gill macht. Ina bedeutet Mond, Ina-mae-aitu, die Heldin unserer Sage, bedeutet »Ina, die einen göttlichen (aitu) Liebhaber hatte«, und sie

war die Tochter des Kui, des Blinden. Tuna bedeutet Aal, und in Mangaia war es den Frauen verboten, Aal zu essen, so dass noch heute, wie mir Gill mittheilt, seine Bekehrten sich mit dem grössten Ekel von diesem Fische abwenden. Aus anderen Sagen, die auf jener Insel über den Ursprung der Kokosnussbäume erzählt werden, scheint hervorzugehen, dass die Sprossen der Kokosnuss wirklich Aalsköpfe genannt wurden, während die Schädel von Kriegern als Kokosnüsse bezeichnet wurden.

Wenn man alle diese Thatsachen zusammenfasst, ist es nicht schwer, sich vorzustellen, wie die Erzählung von Tunas Hirn entstand; und ich fürchte, wir müssen eingestehen, dass die Sage von Tuna nur wenig Licht auf die Sage von Daphne oder die Etymologie ihres Namens wirft. Niemand dürfte wohl etwas gegen das allgemeine Princip einzuwenden haben, dass vieles von dem, was im Veda ungereimt, albern oder barbarisch erscheint, ein Überbleibsel aus einer ursprünglicheren vorvedischen Mythologie ist. Wie könnte es anders sein?

Der richtige Gebrauch der Mythologie uncivilisirter Völker.

Wenn wir aber zu speciellen Fällen kommen, so dürfen wir nicht glauben, dass durch den Gebrauch solch allgemeiner Ausdrücke wie Animismus, Totemismus, Fetischismus, u. s. w. viel für die Lösung mythologischer Probleme gewonnen werden kann. Meiner Ansicht nach sind alle derartigen allgemeinen Ausdrücke, selbst Darwinismus und Puseyismus nicht ausgeschlossen, verwerflich, weil sie unbestimmtes Denken, unbestimmtes Lob oder unbestimmten Tadel begünstigen.

Es ist z. B. sehr wohl möglich, jede Verehrung von Thiergöttern, jedes Vermeiden gewisser thierischer Nahrung, jede Annahme von Thiernamen als Personen- oder Familiennamen, unter die weite und umfassende Decke des Totemismus zu stecken. Aller Thierdienst würde so auf Totemismus zurückgeführt

werden können. Es ist mir indessen nicht bekannt, dass irgend ein Ägyptologe sich diese Ansicht zu eigen gemacht hätte, um die Thierformen der ägyptischen Götter zu erklären[1]). Sanskritisten würden sicherlich Bedenken tragen, in Indra ein Totem zu erblicken, weil er *vri*shabha oder Stier genannt wird, oder zu versuchen, die Thatsache, dass die orthodoxen Hindus sich des Genusses von Rindfleisch enthalten, aus dieser Ursache zu erklären.

Dr. Codrington über Totems.

Wir sehen jetzt aber, wie selbst diejenigen, die als höchste Autoritäten für Mythen und Sitten wilder Völkerschaften angesehen werden, gegen die Einführung des Totemismus in ihr specielles Forschungsgebiet Einsprache erheben. »Wo sind die Totems?« fragt Dr. Codrington[2]). Auf den polynesischen Inseln hat nach seinen Angaben jedes Kema (Sippe) sein Buto (Abscheu), dem die Angehörigen des Kema nicht nahe kommen, das sie nicht anblicken oder essen dürfen. In einem Falle, aber auch nur in einem einzigen Falle, hat dieses Buto denselben Namen wie das Kema, so dass der Kakau-Stamm die Kakau-Krabbe nicht essen darf. Den Angehörigen eines anderen Kema, den Manukamas, steht es indessen frei, den Vogel, von dem sie ihren Namen und möglicher Weise ihre Abstammung herleiten, zu essen. Dr. Codrington fragt, ob es berechtigt sei, solche Fälle als Beweise dafür anzusehen, dass unter den Polynesiern und Melanesiern Totemismus herrschte; und er zeigt, auf wie mannigfache Weise ihre Gebräuche erklärt werden können und von den Eingeborenen selbst erklärt worden sind. Er weist darauf hin, dass dasjenige, dessen Genuss verabscheut wird, niemals als Stammvater, sicherlich niemals als der den Namen liefernde Stammvater betrachtet wird. Dr. Codrington kommt in der That zu dem Schlusse,

---

1) Siehe Maspero, Dawn of Civilisation, S. 103.
2) The Melanesians, S. 32.

dass diese Butos vielleicht geeignet sind, den Ursprung der Totems bei anderen Völkern aufzuhellen, aber kaum den Totems das für sie beanspruchte Heimathsrecht auf den Salomons-Inseln gewähren können. Er führt einen Fall an, wo ein Mann, der vor nicht langer Zeit starb, erklärte, dass er nach seinem Tode in der Banane sein würde, und wo in Folge dessen die Banane Buto wurde, niemals gegessen wurde, und wahrscheinlich mit der Zeit zu einem Stammvater werden würde.

Professor Hopkins, auf dem jedenfalls nicht der Verdacht ruht, ein Vorurtheil gegen agriologische Studien zu haben, und der mit den Totems der Indianer wohl bekannt ist, protestirt ebenfalls gegen den unbestimmten Gebrauch dieses mythologischen Erklärungsmittels, selbst in den Händen eines Gelehrten wie Professor Oldenbergs. »Der gelehrte Verfasser«, schreibt er[1], »der in moderner Anthropologie vielleicht etwas zu viel belesen ist, scheint das absolute Dictum aufzustellen, dass Thiernamen von Personen oder Stämmen Totemismus bedingen. Dies ist keine neue Theorie mehr. Im Gegentheil, es ist eine Theorie, die in dieser allgemeinen Verwendung schon längst im Aussterben begriffen ist; und es scheint uns unüberlegt zu sein, sie aufs Gerathewohl auf den Rigveda anzuwenden. Dass sie grosse Umsicht erfordert, wenn sie als Mittel zur Erklärung gebraucht werden soll, beweist das Verfahren der Indianer; es ist eine wohl bekannte Thatsache, dass bei diesen, wenn auch viele Stämme wirklich Totemnamen haben, doch auch manche Thiernamen als Stammesnamen existiren, die nicht totemistischen Ursprungs sind«.

Es zeigt dies, wie vorsichtig wir sein müssen, wenn wir den Begriff des Totemismus verallgemeinern und versuchen wollen, etwas durch ihn zu erklären, was ihm ähnlich sieht, sei es in der metaphorischen Sprache des Veda, des Thierdienstes des alten Ägyptens, oder des modernen Glaubens an Butos auf den Salomons-Inseln.

Dass Mythologien, selbst die der Griechen und Römer,

---

1) American Oriental Society, Proceedings, December 1894, S. CLIV.

Erinnerungen oder Überbleibsel aus einem früheren Zustand der Barbarei enthalten können, haben schon lange vor unserer Zeit Vico, Fontenelle und andere Philosophen bemerkt. Es ist eine allgemeine Wahrheit, die niemand bezweifelt, dass Männer Kinder und civilisirte Völker einmal uncivilisirt gewesen sein müssen. Die Frage, die wir beantwortet sehen möchten, ist: Welche Gedanken und Worte im Veda bleiben wohl unverständlich, wofern wir sie nicht als Überreste aus der frühesten Kindheit des Menschengeschlechtes betrachten, als Überreste von Gedanken der sogenannten Urmenschheit, die wir angeblich in den Aussprüchen uncivilisirter Völkerschaften der Gegenwart studiren sollen? Wir wollen die Fälle einen nach dem andern betrachten; so werden wir vielleicht zu einem nützlichen und greifbaren Resultate gelangen. Es ist leicht zu behaupten, dass deshalb, weil einzelne wilde Völkerschaften keine Zahlwörter über drei oder vier hinaus besitzen, auch die Arier ursprünglich nicht weiter als bis drei oder vier zählen konnten. Wir können nicht beweisen, dass das nicht der Fall war, aber was wird durch solche Möglichkeiten gewonnen? Man könnte ebensogut behaupten, die Nacktheit einzelner griechischer Götterstatuen sei ein Überrest der Nacktheit der Bewohner der Andamanen. Aber wir dürfen nicht vergessen, dass die griechischen Grazien bekleidet waren, ehe sie nackt dargestellt wurden. Die Geschichte hat in diesen Fragen jedenfalls ebensoviel Recht wie die Lehre von der Entwicklung »mit ihren unmerklichen Abstufungen«. In Indien kennen wir nichts, das älter wäre als die Gedanken und Worte des Veda; die wilden Vorfahren der vedischen Dichter kennen wir nicht, wenn auch niemand je die Möglichkeit ihrer Existenz bestreiten wird. Niemand hat je die vedischen *R*ishis als frisch aus der Hand ihres Schöpfers kommend dargestellt, und noch viel weniger als das fehlende Glied zwischen Thier und Mensch. Ich habe oft gesagt, dass sich Hunderte von Ringen in Ringen in der Sprache des Veda finden, und dasselbe gilt natürlich auch von seiner Mythologie. Kratze den *R*ishi und du findest vielleicht den Wilden; es ist aber eine schwere Aufgabe, den *R*ishi zu kratzen, und es erfordert sicherlich eine gewisse

Kenntniss der Sanskritgrammatik, ja sogar der Lautgesetze, um uns davor zu bewahren, das Femininum Sûryâ, wie einige gethan, für ein Masculinum Sûryas zu halten, eine Verwechselung, der die von Luna mit Lunus gleichkommen würde. Auch der moderne Mincoupie offenbart sich vielleicht, wenn abgekratzt, als wirklich ursprünglicher Wilder; aber auch hier ist das Kratzen keine leichte Aufgabe, und selbst dann dürfte es sich vielleicht herausstellen, dass der gehäutete Mincoupie, wenn auch dem gehäuteten *Ri*shi in mancher Hinsicht ähnlich, doch von seinem indischen Bruder sehr verschieden ist. Ich habe nicht das Geringste gegen ein Kreuzverhör der Wilden einzuwenden, wenn sie auch, wie wir wohl wissen, geneigt sind, alles zu sagen und zu thun, was man von ihnen verlangt. Aber ich kann nicht verstehen, warum Herr Andrew Lang es so sehr liebt, mich als seinen Gegner oder sich selbst als meinen Gegner hinzustellen. Ich bin nicht sein Gegner; er sagt selbst, dass ich niemals auch nur seinen Namen erwähnt oder mich in irgendwelchen persönlichen Streit mit ihm eingelassen habe. Und ebensowenig haben mich andere Ethnologen als ihren Gegner betrachtet. Ich habe die Ehre gehabt, im Jahre 1891 zum Präsidenten der ethnologischen Abtheilung der British Association gewählt zu werden. Was ich geleistet hatte, mag Herrn A. Lang gering genug erscheinen; es bestand in der Vergleichung von Traditionen von Wilden mit denen der Griechen, Römer und Hindus. Aber das war in der Frühzeit der vergleichenden Mythologie und lange bevor Herr A. Lang in unser Heer eingetreten war. Wenn ich später Arbeiten dieser Art aufgegeben habe, so ist es einfach deshalb geschehen, weil ich sah, dass andere sich wegen ihrer gründlichen Kenntniss der Sprachen weit besser dazu eigneten. Aber was hat das alles mit der vergleichenden Mythologie zu thun, wie sie Benfey, Pott, Kuhn, Mannhardt, Grassmann, Bréal, Darmesteter, Osthoff, Roscher, Mehlis, Ed. Meyer, Decharme, Victor Henry, Barth, v. Schroeder, Bloomfield, Hopkins, Fay und viele andere betreiben? Man mag über die Mythologie von ausgestorbenen oder noch lebenden Wilden denken wie man will, es steht fest, dass ein grosser Theil der

Mythologie sich erst entwickelt hat, nachdem die Âryas aufgehört hatten, Wilde zu sein, gerade so wie ein grosser Theil des Wortschatzes im Sanskrit und ebenso in den Bântu-Sprachen von Zeit zu Zeit von Wurzeln und nicht durch blosse Onomatopoiia gebildet wurde. Es ist sehr wohl möglich, dass Wörter für Kuckuck und Hund in Indien und Mittelafrika die gleichen sind, aber kaum die Wörter für Himmel, Sonne oder Mond. So wenig uns nun die Bântu-Sprachen zum Verständniss der Bildung von Wörtern wie coelum, sol oder luna helfen werden, so wenig werden wahrscheinlich die gegenwärtigen Mythen und Sitten der Irokesen oder Kaffern uns zu einem völligen Verständniss des Zeus, der Athene oder der Aphrodite helfen. Herr A. Lang möge so viele allgemeine Parallelen zwischen der Mythologie der Maoris und der der Griechen entdecken wie möglich. Sie werden alle willkommen sein und niemandem mehr als mir selbst; wenn aber Sanskritisten die Etymologie vedischer Namen oder Gräcisten die Etymologie griechischer Namen erörtern, mag er in der That, wenn es ihm beliebt, sich in einer gewissen Entfernung halten und über die Meinungsverschiedenheiten, die unter ihnen herrschen, lächeln. Es ist ganz richtig, sie sind über gewisse Punkte verschiedener Ansicht, aber er wolle nicht vergessen, dass ihre Ansichten nicht weiter auseinander gehen als die der Vertreter irgend einer andern wirklich fortschreitenden Wissenschaft, sei es der Nationalökonomie, der Ägyptologie, der Elektrik, der Theologie oder selbst der Anthropologie [1]). In verschiedenen Fällen rühren indessen diese Meinungsverschiedenheiten, die Herrn Lang stören, einfach von der Thatsache her, dass Leute so oft dieselben Worte in verschiedenem Sinne gebrauchen.

Was heisst »ursprünglich«?

Wenn ich von vedischen *Ri*shis den Ausdruck »ursprünglich« gebrauche, so verstehe ich darunter nicht dasselbe, was

1) Gifford Lectures III, S. 413, Appendix V, The Untrustworthiness of Anthropological Evidence.

Herr A. Lang darunter versteht, wenn er seine Wilden ursprünglich nennt. Seine Wilden gehören dem neunzehnten Jahrhundert n. Chr., meine *Ri*shis vielleicht dem neunzehnten Jahrhundert v. Chr. an. Wenn er trotzdem glaubt, die Sprache, die Sitten und die Mythen der Bewohner der Fiji-Inseln seien älter als die der vedischen *Ri*shis, so habe ich nichts dagegen einzuwenden. Wir vergleichenden Mythologen beginnen da, wo wir zuerst wirkliche Mythologie bei den arischen Völkern vorfinden und versuchen, sie bis zu ihrem Ursprung zurückzuverfolgen, aber wir behaupten keineswegs, dass dieser Ursprung uns bis auf den Anfang der Welt oder den siebenten Tag der Schöpfung zurückführe. Alles das überlassen wir mit Vergnügen den Agriologen. Was wir in arischer Mythologie ursprünglich nennen, ist, wie ich oft zu erklären versucht habe, das Älteste, was wir eben erreichen können. Man könnte es beinahe ebenso gut das Natürliche, Rationelle oder Verständliche nennen; es ist in der That etwas, was seinen Ursprung in sich selbst trägt und keine weiteren Vorbedingungen erfordert.

Wir stellen keine Behauptungen in betreff der Chronologie auf, und wenn die Vertreter der Ethnologie wilder Völker Millionen und aber Millionen von Jahren für die Entstehung des Wortes Dyaus oder Zeus fordern sollten, so würden wir sie mit Vergnügen zugestehen. Aber die meisten Beispiele, die man vorgebracht hat, um zu zeigen, das die Götter der Wilden älter seien als Zeus, und dass vedische Mythen nichts als Überreste der Mythen von Wilden seien, haben bisher keinen wirklichen Forscher überzeugen können.

Kronos und seine Kinder.

Man hat es zum Beispiel oft als einen grossen Triumph der Agriologie bezeichnet, dass sie durch den Hinweis auf das Bestehen von Kannibalismus bei den fernen Vorfahren des arischen Volkes erklären könne, warum Kronos seine Kinder verschlang. Ich sehe nicht ein, wie uns dies viel weiter helfen

kann. Können wir etwa den Mythus von Kronos zerschneiden und das Verschlingen von den Nachwirkungen desselben trennen? Und was die letzteren betrifft, — er gab bekanntlich den Stein und die Kinder wieder von sich — so dürften wohl selbst die frühesten Perioden der Barbarei kaum eine befriedigende Analogie dafür gewähren. Ich behaupte nicht, dass wir vergleichenden Mythologen viel Licht auf den Mythus von Kronos geworfen haben; wenn wir indessen bedenken, dass das Verschlingen Verschiedenes bedeuten kann, so werden wir vielleicht nicht nur erklären können, warum Kronos alle himmlischen Götter verschlang, sondern auch, warum er sie am nächsten Morgen wieder von sich gab. Angenommen, wir könnten herausbringen, dass Kronos etwas wie Abend oder Winter bedeute, würde dann nicht der ganze Kronosmythus, einschliesslich des Wieder-von-sich-gebens der Götter, sofort gelöst sein? Ich gebe gern zu, dass bisher die Etymologie uns nicht viel bei der Deutung von Kronos gefördert hat. Es giebt gewisse tiefe Schichten in der Sprache, zu denen selbst die Etymologie nicht mehr durchdringen kann, wenigstens nicht mit den Werkzeugen, die ihr gegenwärtig zu Gebote stehen. Zeigt es aber nicht die Wichtigkeit der Etymologie, wenn wir sehen, dass unsere Auffassung der Grundbedeutung eines Mythus mit der Etymologie eines Eigennamens, in diesem Falle des Kronos, stehen oder fallen würde? Angenommen, es liesse sich beweisen, dass Kronos, wie Welcker zu zeigen versuchte, für Chronos »Zeit« stände, und weiter, dass das Wort für Zeit ursprünglich Nacht bedeutete (vgl. Worte wie kshapâ, ksha*n*a u. s. w.), würde nicht der ganze Kronosmythus, sowohl in dem Verschlingen als auch in dem Wieder-von-sich-geben der hellen Götter, durchsichtig werden? Ich binde mich nicht an diese Erklärung; sollte sie aber nicht neben der Theorie vom Kannibalismus bestehen können?

Fontenelle.

Ich habe durchaus nichts dagegen, dass ethnologische Experimente zur Aufklärung der Mythologie gemacht werden; ich wollte

nur, wir hätten mehr Erfolge mit ihnen erzielt. Aber so geschickt Herr Lang auch den alten Knäuel der Mythologie zu entwirren versteht, auch er muss zugeben[1]), dass wir nicht weit über Fontenelle hinausgekommen sind, als er im vorigen Jahrhundert schrieb:

> 'Pourquoi les légendes des hommes, des bêtes, et des dieux sont elles à tel point incroyables et révoltantes? . . La réponse est que les premiers hommes étaient dans un état de sauvagerie et d'ignorance presque inconcevable et que les Grecs ont reçu leurs mythes en héritage de gens qui se trouvaient en un pareil état de sauvagerie. Regardez les Cafirs et les Iroquois si vous désirez savoir à quoi ressemblaient les premiers hommes' —

und dann folgt die sehr wichtige Warnung —

> 'et souvenez vous que les Iroquois mêmes et les Cafirs sont des gens qui ont derrière eux un long passé.'

Mit Vergnügen unterschreibe ich jedes Wort Fontenelles, und bei allen meinen Versuchen, die Mythen Indiens und Griechenlands durch gelegentliche Bezugnahme auf polynesisches und afrikanisches Folklore zu erklären, habe ich mich stets bemüht, allen seinen Rathschlägen zu folgen. Allein ein allgemeines Princip aufstellen und es im einzelnen ausführen sind zwei sehr verschiedene Aufgaben. Das letztere erforderte nicht nur, wie ich schon gesagt, die nicht sehr anstrengende Lektüre der Werke von Männern wie Callaway, Hahn, Gill und Codrington, oder so ausgezeichneter Handbücher, wie Bastholm, Waitz und Tylor sie uns geliefert haben; es erforderte auch ein selbständiges Studium der Sprachen, und dazu hatte ich weder Zeit noch Kraft, nachdem ich für Sanskrit, Griechisch und Latein gethan, was ich für meine Pflicht und Schuldigkeit erachtete.

Fontenelle besass sicherlich gesunden Menschenverstand in aussergewöhnlichem Masse, aber zum Studium prähistorischer Alterthümer ist etwas mehr als gesunder Menschenverstand

---

1) A. Lang, Mythes, Cultes et Réligion, S. 618.

erforderlich. Wir wissen, oder sollten wenigstens heutzutage etwas mehr wissen als Fontenelle und seine Zeitgenossen. Wir wissen, dass kein literarisches Werk, weder das alte Testament noch der Veda, uns die allerersten Anfänge religiösen oder mythologischen Denkens vorführen kann. Weder das alte Testament noch der Veda ist so alt, wie man einst annahm, und weder das eine noch das andere Werk beansprucht, uns die Menschheit darzustellen, »wie sie langsam aus den Tiefen thierischer Wildheit emportaucht«. Die Wilden sitzen den vedischen *R*ishis nicht auf der Ferse. Welches Datum wir auch für die ältesten vedischen Hymnen ansetzen mögen, es liegen wenigstens zwei lange Perioden zwischen dem Veda und wirklicher Barbarei und Kannibalismus. Die vedische Periode setzt die indo-iranische voraus, die indo-iranische die panarische Periode. Diese Perioden werden zwar gewöhnlich prähistorisch genannt, allein in einem Sinne sind sie vollkommen historisch, insofern sie uns nämlich in ihrer Sprache historische Dokumente hinterlassen haben, deren Echtheit zweifellos ist. Wir wissen zum Beispiel, dass während der indo-iranischen Periode die Verehrung einer so eigenthümlichen Gottheit wie die des Soma völlig ausgebildet war, wir wissen, um von anderem zu schweigen, dass während der panarischen Periode die Zahlwörter von eins bis hundert gebildet und im Gebrauch waren. Wenn man uns dann andererseits sagt, dass es noch heutzutage wilde Stämme giebt, die nicht weiter als bis drei oder vier zählen können, — was ich übrigens bezweifle — so kann man leicht sehen, dass die Wilden nicht einmal dem arischen Stammvolke so unmittelbar auf der Ferse sitzen und von unserm vedischen Zeitalter sogar durch zwei bedeutende Zwischenräume getrennt sind. Wenn aber auch die Anhänger Darwins wissen, dass homo sapiens nur eine Species bildet, und dass die Andamanenrasse so alt wie irgend eine andere ist, so hatte doch Fontenelle zweifellos Recht, wenn er behauptete, dass civilisirte Völker einmal uncivilisirt gewesen seien, und dass daher die Sitten und Mythen uncivilisirter Rassen Licht auf die civilisirter Völker werfen könnten. Allein

wir dürfen nicht vergessen, dass verschiedene Entwicklungsperioden zwischen dem Vedda und dem Veda liegen, und wir müssen uns vor dem Versuche hüten, das, was die panarische, die indo-iranische und die vedische Periode geschaffen, mit dem chaotischen Zustand der Wildheit zu identificiren, der jenseits liegt. Wenn wir Bedenken tragen, Varu*n*a und Ouranos zu identificiren, so dürfen wir auch nicht blindlings schliessen, dass jeder Stamm, der einen Thiernamen trägt, jenen Namen von einem Totem abgeleitet habe.

Die vergleichende Mythologie beruht auf der Vergleichung von Namen.

Wenn ich es daher vermieden habe, mich in einen persönlichen Streit mit Herrn Andrew Lang oder Herbert Spencer einzulassen, so ist es nicht etwa aus Mangel an Achtung geschehen. Es geschah nur deshalb, weil ich beide als Vorkämpfer auf ihrem eigenen Arbeitsgebiete, aber nicht als Gegner meiner Arbeit betrachtete. Ich war vollkommen überzeugt, dass die Principien der linguistischen Mythologie sicher und wohlbegründet waren, und nicht der Vertheidigung gegen die Tageskritik oder den »journalistischen Nebel«, wie man es genannt hat [1]), bedurften. Was Dr. Osthoff 1869 behauptete, »nominum congruentiam certissimum fundamentum esse, quo omnis mythologia comparata niti debeat« (Quaestiones Mythologicae), ist meiner Ansicht nach heute noch ebenso richtig wie damals, und bekanntlich kam selbst eine Autorität wie Mannhardt in seinem letzten, nach seinem Tode veröffentlichten Aufsatze zu derselben Überzeugung zurück. [2])

Ich wusste damals, — und ich weiss es ebenso heute — dass die vergleichende Mythologie trotz aller ihrer jugendlichen Fehler eine Zukunft vor sich hat, die ihre entschiedensten Gegner

1) Athenaeum, April 4, 1896.

2) Siehe Mannhardt, Mytholog. Forschungen, 1884, pp. 86, 113.

in Erstaunen setzen wird. Wenn auch viele Jahre lang andere Arbeiten meine ganze Zeit und Aufmerksamkeit in Anspruch genommen haben, so ist mein Interesse an der vergleichenden Mythologie doch nie erschlafft, und ich bin mit unverminderter Antheilnahme den Arbeiten anderer auf diesem weiten Felde der Forschung gefolgt. Solange die linguistische vergleichende Mythologie die Unterstützung aller wirklich kompetenten Gelehrten genoss, — ich meine, solcher Gelehrten, die wenigstens Sanskrit und den Veda lesen konnten — so lange war ich ganz beruhigt. Es flösste mir sogar nicht die geringste Furcht ein, »Athanasius contra mundum« genannt zu werden. Ich nahm frohen Herzens das Omen an; denn wie Athanasius hatte ich stets mehr nach der guten Meinung der electi als der des mundus getrachtet. Räthselhaft aber ist es mir, wie man, ohne die Thatsachen völlig bei Seite zu setzen, hat sagen können, dass nach dem Tode vieler meiner früheren Mitarbeiter ich nun ganz allein stände. Es lässt sich nicht leugnen, dass von der langen Liste von Namen, die auf Seite 10 aufgezählt sind, viele dahingegangen sind, aber viele leben noch, und ich bin noch nicht so in die Enge getrieben wie der arme Athanasius. Selbst als man mir sagte, die Zahl der Gegner der vergleichenden Mythologie sei Legion, sank mir der Muth nicht, denn ich hoffte zuversichtlich, dass man mit der Zeit auch von ihnen sagen könnte, dass sie »sitzen und sind bekleidet und vernünftig«. Dazu kommt, dass ich niemals im Stande gewesen bin, meinen Kritikern den Titel eines einzigen Buches zu entlocken, in dem meine Etymologien und meine mythologischen Gleichungen ernsthaft von wirklichen Gelehrten kritisirt worden wären. Bopp, Grimm und Pott haben zweifellos Fehler gemacht, aber die vergleichende Sprachforschung lebt trotzdem, und würden wir ohne ihre Fehler überhaupt eine vergleichende Sprachforschung haben? Und ebenso haben Kuhn und ich und manche meiner Schüler und Anhänger Fehler gemacht, aber diese Fehler, die im ersten Enthusiasmus unerwarteter Entdeckungen begangen wurden, sind verbessert worden, während die Umrisse der vergleichenden Mythologie im grossen und ganzen

unverändert geblieben sind. Und überdies möchte ich fragen: ist es nicht etwas ungerecht, wenn irgend ein deutscher Professor nicht meiner Ansicht ist, sofort zu schliessen, dass ich im Unrecht bin und er Recht hat? Das ist alles ganz gut für journalistische Zwecke, aber es taugt kaum für die reine, frische Luft wirklich wissenschaftlicher Forschung. Die Zahl wirklicher Arbeiter ist in der That klein gewesen, aber das war ganz natürlich; denn keiner konnte, wie ich von Anfang an behauptet habe, irgendwie unabhängig arbeiten, und keiner konnte, wie ich hinzufügen möchte, irgendwie unabhängig die Entdeckungen anderer auf diesem neu eröffneten Felde der Sprachforschung beurtheilen, der nicht ein Sanskritist, ja, der nicht ein Vedist war.

Gervinus und Haupt.

Es ist seltsam, wie von Gervinus an eine Anzahl von Leuten, die sich mehr oder weniger auf ihrem speciellen Studiengebiete ausgezeichnet hatten, die Grenzen ihres eigenen Gebietes überschritten und kühn und unbekümmert über die Arbeiten von Männern wie Kuhn, Benfey, Pott, Grassmann, Darmesteter und andern ein Urtheil zu fällen wagten, ohne im geringsten mit dem Sanskrit oder mit dem Veda, ja selbst mit den Elementen der vergleichenden Sprachforschung vertraut zu sein. Ich bezweifle, dass einige von ihnen auch nur gelesen oder verstanden haben, was sie zu kritisiren vorgaben. Kuhn hätte sich allerdings wohl als ein ausgezeichneter Kritiker von Gervinus' Geschichte der deutschen Dichtung erweisen können, aber nicht umgekehrt Gervinus von Kuhns Herabkunft des Feuers. Haupt war ein grosser Latinist, und ich, der ich in Leipzig ein Mitglied seiner lateinischen Gesellschaft war, habe seinen Vorlesungen viel zu verdanken. Aber er war kein ebenbürtiger Gegner Kuhns, wo es sich um mythologische Fragen handelte, und sein berühmter Ausspruch, dass die vergleichenden Mythologen »un dieu aryen dans tout coq rouge et dans tout bouc mal sentant« sähen, zeigt, zu

welchen Waffen er seine Zuflucht nahm[1]). Unsere Tadler irren sich eben vollständig, wenn sie glauben, dass die ganze Wissenschaft der vergleichenden Mythologie Schiffbruch erlitten habe, weil einzelne Identifikationen von Namen von Göttern im Griechischen und im Sanskrit gegen gewisse Lautgesetze verstiessen, oder weil verschiedene Gelehrte verschiedene Ansichten über die Etymologie von Namen von Göttern und Helden hatten.

Streitfragen.

Wenn zwei Etymologien von mythologischen Namen vorliegen, beide von dazu berechtigten Gelehrten vorgeschlagen, so ist es ganz in der Ordnung, dass diejenige, die allen Lautgesetzen genügt, den Vorzug vor der andern habe. Aber die Lautgesetze sind nicht das Einzige in der vergleichenden Mythologie, und wenn unsere Tadler sorgfältiger die Geschicke der Eigennamen in allen Sprachen, besonders aber im Sanskrit, im Griechischen und im Lateinischen studirt hätten, so würden sie nicht für mythologische Namen Forderungen aufgestellt haben, die wir bei der Natur der Sache nicht zu stellen berechtigt sind. Und wenn wir auch noch so viele mythologische Etymologien, die von kompetenten Richtern bestritten worden sind, preisgeben müssten, so würde doch noch genug übrig bleiben, um das meiner Ansicht nach wirklich wichtige Ergebniss der vergleichenden Mythologie aufrecht zu erhalten, nämlich die Erkenntniss:

1) Dass die verschiedenen Zweige der arischen Sprachfamilie vor ihrer Trennung nicht nur gemeinsame Worte (μῦθοι), sondern ebenso gemeinsame Mythen (μῦθοι) besassen;

2) Dass das, was wir die Götter der Mythologie nennen,

---

1) J. van den Gheyn, Essais de Mythologie Comparée, S. 50. Ich ziehe es vor, die Worte auf Französisch zu citiren. Diejenigen, die diesen Ausspruch anführen, scheinen kaum zu wissen, dass er nicht gegen Kuhn, sondern gegen Mannhardt gerichtet war.

hauptsächlich die Mächte waren, die man sich als hinter den grossen Erscheinungen der Natur wirkend dachte;

3) Dass die Namen einzelner dieser Götter und Helden, die einigen oder allen Zweigen der arischen Sprachfamilie gemeinsam und daher älter als die vedische und die Homerische Zeit sind, den ältesten und wichtigsten Arbeitsstoff für Forscher in der Mythologie gewähren, und

4) Dass die beste Lösung der alten Räthsel der Mythologie in einer etymologischen Analyse der Namen von Göttern und Göttinnen, Helden und Heldinnen zu suchen ist.

Wenn wir nicht annehmen wollen, dass diese Namen auf übernatürliche Weise entstanden sind, so muss ihnen eine vernünftige Absicht zu Grunde liegen, und überall, wo wir diese vernünftige Absicht entdecken können, sind wir der ursprünglichen Vorstellung von den Göttern und Göttinnen so nahe gekommen, wie es überhaupt möglich ist.

Gährung in der Mythologie.

Was ich aber als das wichtigste Ergebniss der vergleichenden Mythologie betrachte, ist die Überzeugung, die sie zurücklässt, dass die Vorfahren der arischen Völker nicht einfach faselnde Idioten waren, sondern dass das Wachsthum des menschlichen Geistes wie das Wachsthum der Erdoberfläche in stetiger Entwicklung begriffen ist. Das ist es, was das Studium der Mythologie für alle Zeiten nicht nur dem Historiker, sondern auch dem Psychologen lieb machen wird. Es war eine Erleichterung, zu wissen, dass Ammoniten und Belemniten nicht das Werk von Zwergen und Kobolden waren, sondern dass Sinn und Zweck in ihnen wie in allen Erzeugnissen der Natur herrschte. Es gewährt mir dieselbe Erleichterung, zu wissen, dass die Götter Griechenlands und Indiens nicht blosse Teufel oder das Werk von Teufeln oder Narren waren, sondern dass auch sie, selbst in ihrer tiefsten Erniedrigung, eine vernünftige Bedeutung und einen edlen Zweck hatten.

Was mich persönlich betrifft, so betrachte ich ein vergleichendes Studium der arischen Mythologie als bei weitem die beste Vorbereitung für ein umfassenderes Studium der Mythologie anderer, civilisirter wie uncivilisirter, Völker und Sprachen, und das aus dem einfachen Grunde, weil wir in den Hymnen des Rigveda Überreste aus einer Zeit mythologischer Gährung besitzen, wie wir sie nirgends anderswo finden. Die Verwirrung, ja die Widersprüche vedischer Mythologie, die man so oft beklagt hat, scheinen mir gerade die nützlichsten Züge ihres Charakters zu sein, da sie uns einen Einblick in die wirkliche Entwicklung der Mythen erlauben. Die Frage, ob die meisten der alten Götter und Helden ihren Ursprung physischen Erscheinungen verdanken, ist durch den Veda ein für allemal beantwortet worden, und kein einziger Gelehrter, der im Stande ist, den Veda zu lesen, wird meines Wissens den geringsten Zweifel daran laut werden lassen. Auch in diesem Punkte werde ich glücklicher Weise von Osthoff unterstützt, der im Jahre 1869 die These vertheidigte »Naturale uniuscujusque mythi argumentum prius, caetera omnia posteriora putanda sunt«. Gelehrte, die behaupten, sie könnten diese einstige Gährung mythologischen Denkens, wie sie in Indien, Griechenland, Italien und Deutschland statt fand, bei den wenigen noch vorhandenen wilden Völkern der Gegenwart entdecken, befinden sich im Irrthum. Es liegt in der Natur der Sache, dass ihnen beim Studium der geistigen Entwicklung von Wilden nur die Oberfläche zugänglich ist; alles Vorhergehende, alle Entwicklung ist dort für uns verloren, ohne dass wir hoffen dürften, es je wieder zu entdecken. Aber selbst unter diesen Umständen kann ihre Arbeit noch von dem grössten Nutzen sein, wenn sie nur dasselbe thun wollen, was Vedaforscher gethan haben, nämlich die Sprachen lernen, die diese sogenannten Kinder der Natur noch heutzutage sprechen, und wenn sie immer bedenken wollen, was für ein Unterschied zwischen geschichtlichem Zusammenhang und psychologischem Parallelismus besteht. Es mag sein, dass es noch heute auf den Andamanen Gebräuche und Sagen giebt, die thatsächlichen

Gebräuchen und Sagen auf den Britischen Inseln zu Grunde liegen; aber die Zwischenglieder der Kette fehlen, und wenn wir mit Wilden zu thun haben, die keine Vergangenheit haben, so sind natürlich die Beweggründe oder die verborgenen Quellen ihrer Bräuche und ihrer religiösen Anschauungen für uns unerreichbar. Wenn wir aber den Namen des Zeus bis auf das Sanskrit Dyaus [1]) zurückverfolgt haben, das den leuchtenden Himmel bezeichnet, von einer Wurzel gebildet, die in allen ihren Ableitungen die Idee des Leuchtens ausdrückt, so haben wir meiner Ansicht nach eine Schicht erreicht, unterhalb welcher nichts vorhanden ist, was den Mythologen interessiren könnte, so interessant diese niederen Schichten menschlichen Denkens und Sprechens auch für den Psychologen und Metaphysiker sein mögen. Wir haben das erreicht, was ich eine ursprüngliche Schicht des Denkens nenne, und als Mythologen brauchen wir nicht danach zu fragen, was noch weiter darunter liegt. Wenn man uns aber sagt, dass auch Unkulunkulu, der Name der Hauptgottheit der Zulus, den Alt-alten bedeutete, und andere wiederum uns sagen, dass es den Himmel bedeutete, so sind wir ohne eine Kenntniss der Zulusprache in ihrer ältesten Form rathlos, und müssen warten, bis Kenner der Kaffersprache jenen Punkt aufgeklärt haben. Und selbst dann können wir kaum hoffen, dass der Unkulunkulu der Zulus uns zu einem tieferen Verständniss des Panhellenischen Zeus helfen wird.

Das Studium wilder Völkerschaften.

Belehrung ist den vergleichenden Mythologen stets willkommen, von welcher Gegend sie auch kommen mag, sei

1) Ich habe es nicht für nothwendig gehalten, noch einmal zu bemerken, dass Dyaus der Nom. Sing. und Dyu der Stamm ist. Ich will indessen Muir's Note (Orig. S. T. V, S. 21) hier anführen: »Der Stamm dieses Wortes ist Dyu. Ich gebrauche aber den Nominativ Dyaus, weil er deutlicher die Ähnlichkeit mit dem griechischen Ζεύς zeigt. Der Genitiv ist Divas.« Mehr hierüber in meiner Sanskrit Grammar, ed. by Macdonell.

es von hebräischen und babylonischen oder finnischen und estnischen, ja selbst afrikanischen und melanesischen Quellen; denn wenn das vom Studium der arischen Mythologie hergeleitete Licht so manchen dunklen Winkel in anderen Mythologien aufgehellt hat, warum sollten da nicht jene Mythologien ihrerseits ein paar lehrreiche Analogien zu dem Wachsthum der Mythologie in Indien, Persien, Griechenland und Deutschland liefern? Ich kann völlig das starke Vorurtheil verstehen, das Forscher gegen die rein dilettantische Arbeit gewisser Ethnologen fühlen, die über die Sitten und Mythen von Völkern schreiben, ohne ihre Sprache zu verstehen. Dennoch bin ich immer für sie eingetreten, besonders für diejenigen, die, wenn sie wilde Länder erforschten, nicht zu stolz waren, die Dialekte wilder Völkerschaften, wenn auch nur stückweis, zu erlernen. Es scheint mir um so seltsamer, dass man gerade mich von den übrigen abgesondert und mir vorgeworfen hat, ich kümmere mich nicht um Principien oder verurtheile sie thatsächlich, die, wenn ich mich nicht sehr irre, ich gerade zuerst, oder wenigstens als einer der ersten, hervorgehoben und vertheidigt habe, nämlich dass ein vergleichendes Studium von Sprachen, Mythologien und Religionen sich nicht auf eine einzige Familie, die Âryas, beschränken, sondern alle Sprachfamilien, alle Rassen, die niedrigste wie die höchste, und alle Religionen, sowohl die civilisirter wie die uncivilisirter Völker, alle Sprachen, geschriebene wie ungeschriebene, umfassen solle. Ich zeigte in einigen meiner frühesten und jetzt mit Recht vergessenen Aufsätze, welchen Vortheil ein Studium der arischen Sprachen aus einer Vergleichung mit semitischen und turanischen Sprachformen ziehen könnte [1]. Ich versuchte zu zeigen, wie stark die Analogien zwischen arischen und anderen Mythen, besonders denen amerikanischer, afrikanischer und polynesischer Rassen, wären.

Meine eigene specielle Arbeit hat sich zweifellos hauptsächlich auf arische Mythologie und Religion beschränkt, indessen nicht deshalb, weil ich verwandte Forschungen irgendwie

---

1) Letter on the Turanian Languages, 1854.

verachte, sondern einfach weil ich mich in semitischer, ural-altaischer oder polynesischer Grammatik nicht sicher genug fühlte, um selbständige Entdeckungsreisen in jenen ungeheuren Gebieten der Sprache und des Denkens zu wagen. Ich habe jenes Gebiet unserer Wissenschaft mit Vergnügen Männern wie Castrén, Horatio Hale, Callaway, Hahn, W. Gill und anderen überlassen, die sich eine Kenntniss der Sprachen erworben hatten, in denen die mannigfachen Mythen wilder Rassen entstanden waren. Wenn ich vielleicht zuweilen Besorgnisse laut werden liess, ob auch die Materialien, die wir aufgefordert werden bei der Vergleichung und Analysirung der Sprachen, Überlieferungen und Legenden uncivilisirter Rassen zu Grunde zu legen, zuverlässig seien, so war das nur natürlich für einen, der, wenn auch solcher klassischen Sprachen wie Sanskrit, Zend, Griechisch und Latein nicht ganz unkundig, doch aus trauriger Erfahrung wusste, wie oft er irregeleitet worden war, wie oft er sich getäuscht hatte, wenn er die tiefsten Gedanken der Brahmanen, Perser, Griechen und Römer in Bezug auf den wahren Charakter ihrer Götter und Helden zu deuten versuchte, und wie oft er sich vergebens bemüht hatte, die tiefsten Quellen ihrer moralischen und religiösen Überzeugungen zu entdecken. Auch zweifelte ich nicht so sehr an der Genauigkeit der Sammler wie an der Befähigung der unmittelbaren Beobachter, auf deren Zeugniss Ethnologen sich verlassen müssen. Je besser wir mit den Überlieferungen sogenannter wilder Rassen bekannt werden, nachdem ihre Sprachen in echt wissenschaftlichem Sinne erforscht worden sind, desto mehr hüten wir uns, irgend welche Beweise auf die Erzählungen von gelegentlichen Reisenden und Missionaren zu bauen. Aber gegen eine Vergleichung der Mythologien von Rassen, deren Sprachen sorgfältig erforscht sind, wie Finnen und Esten, Litauern und Letten, habe ich nie auch nur ein einziges Wort geäussert. Kein Mensch würde gegen einen Mineralogen die Anklage erheben, dass er die Geologie verachte, weil er seine eigene specielle Arbeit auf die Mineralien oder die chemische Untersuchung

der Mineralien beschränkt hat. Ich aber hätte sicherlich der letzte sein sollen, um von Leuten, die ein umfassenderes Studium der Menschheit befürworten, der Feindseligkeit angeklagt zu werden, denn das leitende Princip meiner Studien ist stets gewesen »humani nihil a me alienum puto«.

Meine Vertheidiger.

Es ist nicht angenehm, wenn man Stellungen zu vertheidigen hat, die man niemals gehalten hat oder zu halten wünscht, und ich fühle daher um so grössere Dankbarkeit gegen andere, die die kecken Verdrehungen meiner wahren Ansicht über vergleichende Mythologie blossgestellt und den leichtfertigen Ton einiger meiner eifrigen Tadler gerügt haben.

Canizzaro.

Um nur von neueren Werken zu sprechen, so hat Signor Canizzaro in seinen Genesi ed Evoluzione del Mito, 1893, dem allgemeinen Publikum den wahren Sachverhalt dargelegt. Er schreibt:

> »Ma la conciliazione, feconda di ottimi risultati, e desiderata da molti mitografi non amanti di un eccletismo che passa nella scienza senza infamia e senza lodo; nè infeudati d'altro canto ad alcuna scuola, e, perciò stesso, veri liberi pensatori rispetto a tale problema, ha già trovato fra' filologi un recente fautor, etuttochè parziale — in Max Müller, che, con vera serenità di spirito, rompendo la cerchia metallica dei popoli ariani, ha consigliato ai suoi adepti di spaziare l' occhio per entro alle varie genti in qualsiasi plaga del mondo esse si trovino. Degli avversari il Lang ha ceduto le armi« (S. 21).

Herr Andrew Lang wird kaum zugeben, die Waffen gestreckt zu haben.

Was Dr. Tylor betrifft, so habe ich ihn sicherlich niemals zu meinen Gegnern, sondern eher zu meinen Freunden und

nützlichsten Mitarbeitern gerechnet. Ich glaube, ich war der erste, der einem grösseren Publikum die Wichtigkeit der Arbeiten Dr. Tylor's erklärte [1]). Ich bin stets für die Arbeit, die er gethan, äusserst dankbar gewesen. Es war Arbeit, die von jemandem gethan werden musste, für die ich mich aber nicht im Besitze der nöthigen linguistischen Ausrüstung fühlte. Auch kann ich nicht sehen, dass unsere Ansichten über irgendwelche wesentliche Punkte weit auseinander gehen, ausser vielleicht über den Grad des Vertrauens, den wir in die von Reisenden und Missionaren beigebrachten Materialien setzen dürfen [2]). Gewissenhafte Schriftsteller wie Bastholm, Waitz, Lippert und andere, sind selbst die ersten gewesen, um einzugestehen, auf was für ein gebrechliches Rohr sie sich oft bei der Erforschung und Analysirung des religiösen Folklore uncivilisirter Rassen zu stützen hatten. Ich kann nicht umhin, es noch einmal zu betonen: es giebt nur ein Zeichen wirklicher Wahrheitsliebe und echt wissenschaftlichen Geistes in diesen Dingen, das ist der muthige Versuch, die Sprachen uncivilisirter Rassen zu bemeistern. Jeder, der das gethan hat, verdient, wie Horatio Hale vor einigen Jahren bemerkte, gehört zu werden. Diejenigen, welche glauben, dass sie jeder Behauptung trauen dürfen, wenn sie ihre eigenen Theorien zu bestätigen scheint, dürfen sich nicht beklagen, wenn die, die sie vor allem zu überzeugen wünschen, zunächst sich fern halten und auf solche Bücher warten, wie sie sie schon von Horatio Hale, Dr. Hahn, Bischof Callaway, Rev. W. W. Gill, Dr. Codrington und einigen anderen empfangen haben. Würde irgend jemand mit dem Gewissen eines Gelehrten über Homerische Mythologie schreiben, wenn er Homer nur aus der Übersetzung von Voss kennte? Auch die besten Kenner der amerikanischen, Bântu, polynesischen und hottentottischen Dialekte werden nie daran denken, ihre Kenntnisse mit der kritischen Kenntniss des

---

1) Siehe meinen Artikel »On Manners and Customs« in der Times, 1865.

2) Was ich meine, habe ich ein für allemal in Appendix V zu meiner Anthropological Religion, S. 428, zu erklären versucht.

Griechischen zu vergleichen, wie sie »Senior Classics« besitzen, um von einem Hermann oder Cobet zu schweigen. Von Zeit zu Zeit hat man gegen die allgemeinen Behauptungen und voreiligen Schlüsse, die die Erforscher wilder Rassen zum Besten geben, Verwahrung eingelegt. Aber der Zauber des Folklore hat sich bis jetzt doch noch als zu stark erwiesen.

Sir Henry Maine.

Der verstorbene Sir Henry Maine, ein nüchtern urtheilender Mann und keine geringe Autorität für die Geschichte alter Institutionen, hat von dem »sehr schlüpfrigen Zeugnisse in Bezug auf Wilde, das den Erzählungen von Reisenden entnommen wird«, gesprochen. Er sagt: »Vieles was ich in Indien persönlich gehört habe, bestätigt die Warnung, die ich in Betreff der Zurückhaltung gab, mit der alle Speculationen über das Alter menschlicher Gebräuche aufgenommen werden sollten. Gebräuche, die als in unvordenklichen Zeiten entstanden und als allgemein charakteristisch für die Kindheit des Menschengeschlechtes dargestellt werden, sind, wie man mir beschrieben hat, zum ersten Male in unsern Tagen unter dem blossen Drucke äusserer Umstände oder moralischer Versuchungen ausgeübt worden.« [1])

Prof. Le Page Renouf drückt sich in seinen »Hibbert Lectures on Egypt« (S. 125) noch stärker aus. »Die Gewohnheiten von Wilden ohne eine Geschichte«, schreibt er, »haben an und für sich keine Beweiskraft, auf die man sich irgendwie verlassen könnte. Es als feststehend zu betrachten, dass was die Wilden jetzt, vielleicht nach Jahrtausenden der Erniedrigung, sind, alle übrigen Völker auch einmal gewesen sein müssen, und dass andere dieselbe Stufe des Denkens durchgemacht haben, auf der jene sich augenblicklich befinden, ist eine äusserst unwissenschaftliche Annahme.«

---

1) Village Communities, S. 17.

Horatio Hale.

Horatio Hale hat ohne Zögern seine Vermutung über die Gründe ausgesprochen, die neben anderen in der letzten Zeit das Studium der Mythen und Sitten wilder Völkerstämme für viele Schriftsteller so anziehend gemacht haben. Er ist Ethnologe von Beruf; er war Präsident der amerikanischen Gesellschaft für Folklore und kann nicht dem Verdachte ausgesetzt sein, gegen Studien, in denen er selbst facile princeps ist, ein Vorurtheil zu haben. Bei alledem schreibt er in den »Transactions of the Royal Society of Canada«, Band IX, Sect. II, 1891, in einer Abhandlung, betitelt »Language as a test of Mental Capacity, being an attempt to demonstrate the true basis of Anthropology« (S. 80), wie folgt: »Es kann kaum die Frage sein, dass einer von den Gründen, weshalb in der letzten Zeit die linguistische Anthropologie, die den Menschen als denkendes und moralisches Wesen behandelt, durch die physische Anthropologie, die ihn als stummes Thier behandelt, in den Hintergrund gedrängt worden ist, darin liegt, dass der Betrieb der letzteren Wissenschaft — wenn sie den Namen Wissenschaft verdient — so unendlich viel leichter ist. Menschliche Körper und menschliche Knochen zu messen, die verhältnissmässige Zahl von blauen und schwarzen Augen in einer gewissen Gruppe zu vergleichen, zu bestimmen, ob der Durchschnitt des menschlichen Haares kreisförmig oder oval oder oblong ist, die Gewohnheiten verschiedener Menschenklassen in derselben Weise zu studiren und zu vergleichen, wie wir die Gewohnheiten der Biber und Bienen studiren und vergleichen würden, — das sind Aufgaben, die verhältnissmässig einfach sind. Aber die geduldige Arbeit, die dauernde geistige Anstrengung, die erforderlich ist, um in die Geheimnisse einer fremden Sprache — oft ohne die Hülfe eines Dolmetschers — einzudringen und sich eine Kenntniss zu erwerben, die tief genug ist, um die Bestimmung der geistigen Begabung des Volkes, das diese Sprache redet, zu ermöglichen — diese Arbeit

ist so gross, dass nur sehr wenige Männer der Wissenschaft sich ihr haben unterziehen wollen«.

Das ist vollkommen ehrlich und doch vollkommen gerecht gegen beide Parteien, wenn man von ihnen überhaupt als von Parteien in einem anderen Sinne sprechen kann als dem, dass sie Partner an demselben wichtigen Werke sind und in gemeinsamer Arbeit zu demselben edlen Ziele streben. Wir Linguisten sind Missionaren und Reisenden stets äusserst dankbar für alles wirklich Werthvolle gewesen, was sie für unsere Studien beigetragen haben. Wir haben mit Vergnügen den Geschichten von Gespenstern und Geistern gelauscht, die sie aus allen Weltgegenden gesammelt haben, besonders wenn sie das Geröll alter Mythologie enthielten oder Sitten erklärten, die jetzt einfach unvernünftig erscheinen. Selbst wenn sie uns sagten, dass der Mythus von Kronos vollkommen verständlich würde, wenn wir nur zugeben wollten, dass das Volk, das ihn erfand, die Gewohnheit hatte, seine eigenen Kinder zu verzehren, ohne sie wirklich zu verdauen, so haben wir den Wink nach Gebühr beachtet. So nimmt ein Strom seine Nebenflüsse auf, welcher Quelle sie auch entspringen mögen. Der Schlamm und der Sand, den sie mit sich führen, wird bald im Hauptstrome untersinken, und es wird immer etwas bleiben, was des Besitzes werth ist.

Nach einiger Zeit scheinen unsere Freunde selbst gefürchtet zu haben, dass ihr Werk Gefahr laufe, allzu populär und gar zu sehr zur Modesache zu werden, und der alte wissenschaftliche Geist, der die Forschungen von Grimm, Kuhn, Schwartz, Mannhardt und andern geleitet hatte, hat in Werken wie Frazer's Golden Bough — einem Werke, auf das jeder Gelehrte mit Recht stolz sein könnte — sich selbst wieder seinen Platz erobert.

Was indessen Horatio Hale nicht erklärt hat, ist die Frage, was diese eifrigen Sammler des Folklore veranlasste, zu gleicher Zeit so grosse Empfindlichkeit gegen kritische Forscher der orientalischen und klassischen Literatur und Mythologie an den Tag zu legen.

Die Sanskritforschung, und insbesondere die Vedaforschung, scheint sich ihr höchstes Missfallen zugezogen zu haben. Es war nicht meine Sache, den Handschuh aufzuheben oder eine Stellung zu vertheidigen, die, soweit ich es beurtheilen konnte, wenn auch bedroht, doch nie in ernstlicher Gefahr geschwebt hatte. Als man uns wieder und wieder versicherte, dass unsere Arbeit nutzlos und veraltet sei, dass jeder von uns in der Minorität eines einzigen, ja, tot, begraben und vergessen sei, fühlte ich mich durch die Worte Prof. Victor Henry's ermuthigt: »Mais si l'on vous dit que l'école adverse est morte, n'en croyez rien. Si elle n'était pas bien vivante, on ne la tuerait pas tous les jours« (Revue Critique, 1896, S. 146). Es war etwas anderes, wenn klassische Philologen oder Orientalisten die vorgeschlagenen etymologischen Analysen mythologischer Namen kritisierten oder Vergleichungen von Mythen Homers oder Vergils, des Veda oder der Edda beanstandeten. Wenn dies in echt wissenschaftlicher Weise geschah, wie Curtius, Kuhn, Sonne, Grassmann oder Tiele und in jüngster Zeit ein so gelehrter Veteran wie Prof. Gruppe in Berlin es gethan, so bin ich stets bereit gewesen, meine eigenen Ansichten entweder zu vertheidigen oder aufzugeben. Aber alle diese Fragen sind für mich — was vielleicht sehr thöricht ist — ernste Angelegenheiten, und ich habe es nie über mich gewinnen können, blosse Spässe und Witze zu beachten. Herr Andrew Lang hielt es für nothwendig, in seiner Recension der neuen Ausgabe meiner »Chips« zu erwähnen, dass ich ihn bis dahin nie citirt hätte. Ich habe aber in der letzten Zeit sehr wenig über die Sprachen oder Mythologien wilder Völker geschrieben — wie hätte ich denn da auf ihn verweisen können, sei es zustimmend oder ablehnend? Wenn man alt wird, hat man die schmerzliche Lehre des »contrahere vela« zu lernen. Man hat die Bücher zu lesen, die man lesen muss, mögen sie auch noch so dick und langweilig sein; man kann nicht alle Bücher lesen, die man lesen möchte, wie die reizenden Gedichte und Aufsätze des Herrn Andrew Lang. Ich gestehe zu meiner Schande, dass ich gewöhnlich, ehe ich

ein Buch lese, die Frage stelle, ob der Verfasser ein Quellenstudium gemacht hat, ob er seinen eigenen Spaten besitzt, um damit auf seiner Scholle, so klein sie sein mag, zu graben, oder ob er sich einfach auf andere verlässt. Ich weiss, ich habe viel an dieser Enthaltsamkeit gelitten, aber vita brevis, ethnologia longa.

Ich habe den Vortheil gehabt, Männern wie Bischof Callaway, Dr. Codrington, Rev. W. W. Gill, Dr. Hahn und andern zuzuhören, mit ihnen zu arbeiten und mit ihnen zu korrespondiren, so oft ich Auskunft wünschte. Ich habe mein Interesse an ihren Studien dadurch bewiesen, dass ich bei der Veröffentlichung von Dr. Hahn's »Tsuni-Goam, the Supreme Being of the Khoi-Khoi« (1881), eifrig mithalf und eine Vorrede zu W. W. Gill's »Myths and Songs from the South Pacific« (1876) schrieb. Dies zeigt jedenfalls, dass ich nicht der Verächter der Ethnologie bin, zu dem einige Ethnologen mich so gern machen möchten. Indessen wenn auch die vergleichenden Mythologen und die Ethnologen vielleicht dasselbe Ziel im Auge haben und in derselben Mine arbeiten, so müssen sie sich doch darein ergeben, in verschiedenen Höhen und mit sehr verschiedenen Werkzeugen zu arbeiten. Wenn Herr Andrew Lang, wir wollen sagen, nach Gold gräbt, und ich nach Kupfer grabe, so braucht sein Schacht den meinen nicht zu kreuzen, und mein Schacht nicht den seinigen. Die beiden laufen parallel und können auch weiterhin friedlich neben einander herlaufen, ehe sie am Ziele zusammenstossen. Warum er immer glaubt, dass ihm der Veda im Wege ist, kann ich nicht verstehen. Sind nicht, mit uns verglichen, vedische *R*ishis auch Wilde oder Nachkommen von seinen lieben Wilden? Wenn er die ganze vedische und griechische Mythologie durch die Überlieferungen der Kaffern und Hottentotten erklären könnte, so würde das unsere eigene Arbeit nicht im geringsten überflüssig machen. Seine Arbeit ist nie mehr als psychologisch und kann nie mehr als das sein; unsere ist etwas davon völlig Verschiedenes. Sie ist wesentlich historisch, ja, wenn möglich, linguistisch und genealogisch. Ich freue mich immer, wenn ich in den Zeitungen von dem reichen Ertrage

seines Schachtes höre. Ich wünsche oft gerade aus den von Horatio Hale erwähnten Gründen, ich könnte meine Mine für seine austauschen. Trotzdem muss doch auch unser Ertrag einigen Werth haben. Warum sollten denn sonst unsere Forschungen so viel Neid und Widerstand, ja, so viel zorniges Schelten erregen?

Professor Tiele.

Ich habe nicht alle Angriffe auf die vergleichende Mythologie gesehen, aber es müssen viele gewesen sein, wenn ich nach einigen starken Gegenvorstellungen urtheilen darf, die von Stellen kommen, von denen man sie am allerwenigsten hätte erwarten sollen. Einer von Herrn Andrew Lang's Freunden und Vertheidigern geht so weit, dass er von einem journalistischen Nebel, der jede wissenschaftliche Kritik verdunkelt habe, spricht, ja er tadelt mich, dass ich versucht habe, nur Herrn Andrew Lang zu widerlegen, während ich zu gleicher Zeit unbeachtet lasse »jene grossen Bewegungen der Forschung und des Denkens, die fast alle, die sich ernsthaft mit Mythologie und Folklore beschäftigen, dazu geführt hat, die für die wichtigsten gehaltenen Züge meines Systems zu verwerfen«.[1]) Ist das ganz richtig?

Ausser Canizzaro und Horatio Hale, dem Veteranen unter den vergleichenden Ethnologen, hat Prof. Tiele in seinem »Le Mythe de Kronos« (1886), aufs stärkste gegen die offenbaren Verdrehungen dessen, was ich und meine Freunde wirklich geschrieben haben, Einspruch erhoben.

Man hatte an Professor Tiele als eine unanfechtbare Autorität appellirt. Die ethnologischen Erforscher von Sitten und Mythen nahmen ihn sogar als einen Verbündeten in Anspruch, aber, wie es scheint, lehnte er diese Ehre ziemlich entschieden ab (a. a. O. S. 31):

---

1) Athenaeum, April 4, 1896.

»M. Lang m'a fait l'honneur de me citer«, schreibt er, »comme un de ses alliés, et j'ai lieu de croire que M. Gaidoz en fait en quelque mesure autant. Ces messieurs n'ont point entièrement tort. Cependant je dois m'élever, au nom de la science mythologique et de l'exactitude dont elle ne peut pas plus se passer que les autres sciences, contre une méthode qui ne fait que glisser sur des problèmes de première importance«, u. s. w.

In Bezug auf die ganze Methode, die jene befolgen, die thatsächlich eine neue Schule der Mythologie gegründet zu haben beanspruchen, sagt er (S. 21): —

»Je crains toutefois que ce qui s'y trouve de vrai ne soit connu depuis longtemps, et que la nouvelle école ne pèche par exclusionisme tout autant que les aînées qu'elle combat avec tant de conviction.«

Das ist genau dasselbe, was ich immer gesagt habe. Was ist denn neu in der Vergleichung der Sitten und Mythen der Griechen mit denen der Barbaren? Hat das nicht selbst Platon schon gethan? Hat irgend jemand bezweifelt, dass die Griechen, ja selbst die Hindus, uncivilisirt oder Wilde waren, ehe sie civilisirt oder gezähmt wurden? Wurde nicht diese gesunde und vernünftige Ansicht, die Fontenelle und Vico im achtzehnten Jahrhundert so entschieden vertraten, von Leuten wie De Brosses (1709—1771) sogar bis zur Übertreibung verfochten? Und sind die Lehren, die De Brosses von seinen witzigen Zeitgenossen ertheilt wurden, ganz vergessen? Muss man seinen Anhängern wieder und wieder sagen, dass sie mit einer kritischen Prüfung der Beweisstücke, die gelegentliche Reisende ihnen vorlegen, beginnen müssen, und dass die Mythologie eben so wenig aus einem einzigen Stoffe zusammengesetzt ist, wie die Erdrinde bloss aus Granit besteht?

Kronos und polynesisches Folklore.

Nach vielfachen Besprechungen mit Rev. W. W. Gill hatte ich es gewagt, den Mythus von Kronos theilweise durch den Hinweis auf polynesisches und melanesisches Folklore zu erklären, lange bevor die neue Schule jene Entdeckung als ihr ganz besonderes Eigenthum verkündete. Prof. Tiele bemerkt, dass schon Preller in seiner griechischen Mythologie dieselbe Vergleichung machte, und zeigt zu gleicher Zeit, dass die Anwendung, die Andrew Lang von ihr macht, thatsächlich falsch ist (siehe S. 17, 27). Ich will keine Priorität beanspruchen, und da ich nicht alle Folklore-Zeitschriften lese, so kann die Entdeckung, ohne dass ich es weiss, schon lange vor meiner Zeit gemacht worden sein. Ich erwähne sie hier nur, um zu zeigen, wie Prof. Tiele es gethan hat, dass meine eigene Methode der vergleichenden Mythologie, mag man sie etymologisch, genealogisch oder sonstwie nennen, zuverlässiges ethnologisches Beweismaterial, von welcher Stelle es auch kommen mag, nicht ausgeschlossen hat. Warum sollte das auch der Fall sein, wenn sich nur ein wirklicher Kenner des Polynesischen oder Melanesischen, wie z. B. Rev. W. W. Gill oder Dr. Codrington, dafür verbürgt? Sobald wir wissen, dass Ina oder Sina, die Geliebte des Tuna von der Kokosnuss in Mangaia, den Mond bedeutet, so werden die Sagen von ihr durchsichtig. Ob wir viel durch eine Vergleichung ihres Namens mit dem der babylonischen Mondgöttin Sin gewinnen würden, bezweifle ich, aber ich überlasse es gern den Ethnologen, diese Frage zu entscheiden. Sobald es bewiesen worden ist, dass Taramahetonga Südwind oder Taramaakiaki Seegras bedeutet, sehen wir einen, wenn auch entfernten, physischen Hintergrund für die Geschichten, die von ihnen erzählt werden.

Professor Tiele und ich sind über verschiedene Punkte abweichender Meinung, aber wir verstehen uns einander vollkommen, und wenn wir einen Fehler gemacht haben, so gestehen wir ihn bereitwillig ein und verbessern ihn. Aber die

Spöttereien M. Gaidoz's gehen über meinen beschränkten Verstand hinaus, während es mir scheint, dass was Prof. Tiele den »jugendlichen Ungestüm« dieser Erforscher von Sitten und Mythen nennt, es selbst an jener französischen »raillerie« fehlen lässt, die man richtig als »un jeu d'esprit de ceux qui n'en ont pas« bezeichnet hat.

M. Gaidoz.

M. Gaidoz könnte so nützliche Arbeiten liefern, besonders als Keltist, dass es wirklich Schade ist, dass er uns nicht hilft, auf arischem Boden zu graben, wo bis jetzt noch so wenig für keltische Sitten und Mythen gethan ist. Er ist ein bei weitem zu guter Gelehrter, als dass sich das Verdammungsurteil Prof. Tiele's auf ihn beziehen könnte (S. 11):

> »Ces braves gens qui, pour peu qu'ils aient lu un ou deux livres de mythologie et d'anthropologie et un ou deux récits de voyages, ne manqueront pas de se mettre à comparer à tort et à travers, et pour tout résultat produiront la confusion.«

Dies sind starke Ausdrücke, sind sie aber zu stark?

Diese Verwirrung bei den Ethnologen ist zum grossen Teile die Folge, ich will nicht sagen, von Unwissenheit, aber von Unkenntniss dessen, was von Specialgelehrten, und besonders von Sanskritisten, geschrieben worden ist.

Der Einfluss der Sprache auf die Mythologie.

Es scheint, dass nichts solchen Widerspruch und so eintönige »raillerie« hervorgerufen hat als unsere beständige Berufung auf Sprache und Etymologie als Mittel zur Lösung der Mythologie.

Während ich mich mein Leben lang abgemüht habe, den unvermeidlichen Einfluss der Sprache auf das Denken zu zeigen,

sagt man mir ein für allemal, dass die Sprache mit dem Ursprung von Mythen nichts zu thun habe, oder, wenn irgend etwas, doch »nicht mehr als fünf Procent«. Als ein Eingeständniss der Schuldpflichtigkeit sind selbst fünf Procent in dieser Zeit willkommen.

Ich hatte ein grosses Buch über die »Wissenschaft des Denkens« veröffentlicht, und ein grosses Buch mag man einen grossen Fehler nennen. Ich wusste, dass wenige es lesen würden, aber ich fühlte mich trotzdem verpflichtet, ein für allemal zu erklären, was ich mit dem Einfluss der Sprache auf das Denken meinte, und in welchem Sinne ich Mythologie eine Krankheit der Sprache und des Denkens genannt hatte und noch nenne. Ich bildete mir ein, ich hätte es klar gemacht, dass Identität der Sprache und des Denkens nur im Sinne von Untrennbarkeit des Denkens und des Sprechens gefasst werden könnte. Im strengen Sinne des Wortes können selbstverständlich niemals zwei Dinge in dieser Welt identisch sein. Aber ich dachte, ich hätte bewiesen, dass Sprechen und Denken Äusserungen einer und derselben Willenskraft seien. Selbst Darwin gab schliesslich zu, dass für die Bildung abstrakter Ideen Zeichen unerlässlich seien, und giebt es Zeichen, die natürlicher oder in allgemeinerer Anwendung wären, als Worte? Andere Biologen gingen sogar noch weiter, und Virchow gab zu, dass nur nachdem ihre Wahrnehmungen durch die Sprache fixirt worden sind, die Sinne zum bewussten Besitz und wirklichen Verständniss derselben gebracht werden. Wenn also die gewöhnlichen Zeichen für abstrakte Ideen Worte sind, und wenn, wie die vergleichende Philologie bewiesen hat, jedes Appellativum (mit Ausnahme onomatopoietischer Worte) eine abstrakte Idee, in einer Wurzel verkörpert, voraussetzt, so dürfte es nur wenig Nachdenken erfordern, um zu verstehen, dass in den allerersten Versuchen zu wirklicher Sprache das Zeichen auf das, was bezeichnet wird, zurückwirken kann. Dies Wirken und Zurückwirken zwischen dem Zeichen und dem, was bezeichnet wird, oder, mit anderen Worten, zwischen Sprache und Denken ist, um es in der einfachsten Form aus-

zudrücken, das, was unter einer Affection, einer pathologischen Affection, oder von einem anderen Gesichtspunkte aus, einer Krankheit der Sprache zu verstehen ist. Jedenfalls würden Leute, die kühn behaupten können, dass die Sprache nichts mit Sprache und Mythus zu thun habe, es schwer finden, zu erklären, wie im Griechischen μῦθος dazu kam, sowohl Wort als auch Mythos zu bedeuten.

Wenn man fragt, wie Sprache und Denken, wenn sie unzertrennlich sind, auf einander zurückwirken können, so müssen wir daran denken, dass die Sprache, die ursprünglich eine Willensanstrengung oder Thätigkeit ist, durch das Aussprechen eine That wird, d. h. etwas, was gethan ist, ein Produkt, das, unabhängig von uns, bleibt, wenn die Thätigkeit vorüber ist. Das Wort, wie wir es hören und lernen und wiederholen, ist nicht mehr unsere schaffende That, sondern etwas von uns getrenntes, etwas vergangenes, das indessen, wie viele vergangene Dinge, in vielfacher Weise das gegenwärtige Denken und Sprechen bestimmt.

Der Einfluss des Geschlechtes auf die Mythologie.

Ich will nur ein Beispiel geben. Wie sollten wir, wenn der ererbte Teil der Sprache nicht auf das Denken zurückwirkte, einen so einfachen und doch für die Bildung der Mythologie nicht unwichtigen Fall erklären, wie die Rückwirkung, die die männlichen und weiblichen Nominalendungen auf den Charakter des durch das Wort bezeichneten Gegenstandes ausüben.

Sobald wir die Sonne Sûryas nennen, nimmt sie einen männlichen, einen thätigen Character an, als Erleuchter, Beleber, Befruchter der Welt; wir nennen sie Sûryâ, fem., oder *Svârâ = Here, und wir haben eine freundliche, schöne Frau, eine Braut, eine Gattin, eine Mutter vor uns, wie es gerade der Fall sein mag.

Der Mond.

Es ist wohl bekannt, dass in den germanischen Sprachen der Mond ursprünglich männlich war, als Regler der Zeiten und Jahreszeiten, und als Hüter aller auf Zeiten und Jahreszeiten beruhenden Einrichtungen, und zwar in einer Periode in der Geschichte der Civilisation, die weit vor der Zeit liegt, da der Lauf der Sonne genügend beobachtet worden war, um demselben Zwecke zu dienen.

Wir haben gotisch mêna, m., althochdeutsch mâno, m., angelsächsisch môna, m., altnordisch máni, m., griechisch μήν, m., Sanskrit mâs, m. Die Namen für Monat sind gleichlautend oder zeigen geringe Veränderungen, aber stets sind sie männlich.

Die Sonne.

Die Sonne ist im Gegentheil gotisch sunnô, fem., angelsächsich sunne, fem., und dies kann nur durch die Einführung der solaren neben der lunaren Zeitrechnung hervorgerufen sein. Im Gotischen finden wir nicht nur sunnô, f., sondern ebenso sunna, masc. Das altnordische sól ist indessen nur fem. und daher nicht dem lateinischen sol entlehnt. Es ist klar, dass die Mythologie, sobald sie etwas über Sonne und Mond sagt, sich den Fesseln der Sprache unterwerfen muss. Wenn die Edda von Sonne und Mond als den Kindern Mundilföri's, des Riesen, der die Drehung der Himmel bewirken soll, spricht, so wird Máni, der Mond, sofort zu seinem Sohne, Sól, die Sonne, zu seiner Tochter.

In den slavischen Sprachen wird die Sonne hauptsächlich weiblich benannt und aufgefasst, und wenn das einmal geschehen war, so musste die ganze Familie des Himmels demgemäss neu geordnet werden. Daher war auf einer früheren Entwicklungsstufe die Sonne bei den Slaven[1]) eine Kuh, der Mond ein Füllen, die Sterne Ziegen. In einer späteren Zeit ist

1) Krek, Slavische Literaturgeschichte, S. 300.

die Sonne, wie die Morgenröthe, eine schöne Jungfrau, die auf der Himmelswiese spielt. Ihre Kinder sind die Sterne, und einer von ihnen, Ivan, nennt den Mond seinen Vater, die Sonne seine Mutter, die Dämmerung seine Schwester, und den grauen Falken (Morgenstern?) seinen Bruder. In anderen Liedern ist dies indessen alles verändert. Die Sonne wird zum Vater, der Mond zu seinem Sohne, oder Sonne, Mond und Regen werden als drei Brüder dargestellt. In einem Liede ist die Sonne die Mutter der Morgenröthe, in einem andern ihre Tochter, und in einem dritten der Bruder des Mondes[1]), gerade wie Helios der Bruder der Selene ist.

Wer vermöchte nicht in alledem die Keime der Mythologie zu erblicken? Und doch sagt man uns ex cathedra, dass die Sprache nichts mit den Mythen zu thun hat, die uns von den Schicksalen der höchsten Gottheiten wie Sonne, Mond, Himmel und Regen erzählen. Würden wir, wenn es keine Unterscheidung des Geschlechtes gegeben hätte, eine Reihe von Erzählungen über die Sonne als Frau, eine andere über die Sonne als Mann gehabt haben? Und warum sind, wie Bleek gezeigt hat, geschlechtslose Sprachen so arm an Mythologie, wenn diese kleinen Unterschiede zwischen Sanskrit as und â, griechisch ος und α, lateinisch us und a, nichts mit dem Denken, nichts mit der Mythologie zu thun gehabt hätten. Würden wir im Veda den Mythus haben, wie Savi*tri* seine Tochter Sûryâ (Sonne) dem Soma (Mond) gab? Und bei den Litauern den Mythus, der in den folgenden Versen enthalten ist:

> Der Mond führt' heim die Sonne,
> Es war im ersten Frühling.
> Die Sonne stand schon früh auf,
> Der Mond von ihr sich trennte.
> Er ging allein spazieren,
> Verliebt' sich in den Frühstern,
> Da ward Perkunas zornig,
> Zerhieb ihn mit dem Schwerte.

---

1) Krek, a. a. O. S. 315.

»Warum hast du getrennt dich?
Bist einsam nachts gewandelt?
Verliebst dich in den Frühstern?«
Da ward sein Herz voll Trauer.

Hier haben wir den vollentwickelten Mythus, und hätte dieser Mythus sich entwickeln können, wenn nicht der Mond ein Masculinum gewesen wäre? Man sollte sich daran erinnern, dass auch in der indischen Mythologie Soma, nachdem er mit den sieben und zwanzig Töchtern Daksha's vermählt worden ist, ihnen untreu wird und mit Rohi*n*î allein lebt, so dass sein Schwiegervater ihn schwindsüchtig werden lässt. Auf die Fürbitte seiner Gattinnen hin indessen, so erzählte man, hörte diese Schwindsucht auf, tötlich zu sein und wurde periodisch — ein Mythus, der leicht zu verstehen ist.

Ideen durch Worte fixirt.

Das Geschlecht ist indessen durchaus nicht die wichtigste Äusserung des Einflusses, den die Sprache auf das Denken ausübt. Warum existirt ein Name für Licht, wie z. B. Dyaus; warum existirt ein Name für Dunkelheit, wie z. B. Nacht? Diese Namen empfing der Mensch nicht als ein Geschenk. Sie mussten geschaffen und ausgearbeitet werden, und sie blieben dann als Thatsachen und Mächte, mit denen man rechnen musste. Es war nicht nothwendig, dass dem vorübergehenden Lichte der Morgenröthe ein besonderer Name gegeben wurde, aber wenn jenes Licht einmal abgesondert worden war und einen Namen bekommen hatte, so konnte es nicht wieder unbeachtet gelassen werden. Man hat uns gesagt, es gäbe Sprachen ohne Zahlwörter über zwei oder drei hinaus, ohne Wörter für rechts und links, Ost und West. Es giebt sicherlich Sprachen ohne Wörter für Helden, Halbgötter, Göttinnen und all dergleichen, die somit beweisen, dass alle solche Ideen ausgearbeitet werden mussten, und dass, wo die Worte fehlten, auch die Ideen nicht existirten.

Bisweilen, ja sehr häufig, kam es indessen vor, dass zwei Namen, von zwei hervorragenden Eigenschaften abgeleitet, demselben Gegenstande, z. B. dem flüchtigen Lichte des Morgens, gegeben wurden, und in diesem Falle waren zwei Mächte vorhanden, die in dem Folklore alter Völker untergebracht werden mussten. Und wenn andererseits zweien Gegenständen derselbe Name gegeben war, wie dem Zwielicht am Morgen und dem Zwielicht am Abend (náktoshā́sâ sâmanasâ virûpe), so war es unvermeidlich, dass Konflikte und Verwirrungen entstanden, und es erforderte den ganzen Scharfsinn von Dichtern und Erzählern, sie in Ordnung zu bringen.

Hierin liegt der wirkliche weitreichende Einfluss der Sprache auf das Denken, und hier können wir lernen, in welchem Sinne die beiden identisch oder wenigstens untrennbar genannt werden können. Und doch giebt es Leute, die fragen: »Was bedeutet eine Krankheit der Sprache? [1])«

Deva.

Wer kann sagen, ob es das Werk des Denkens oder der Sprache, des denkenden oder des sprechenden Menschen war (als ob die beiden je getrennt werden könnten), dass deva, das glänzend bedeutet, in Bezug auf Sonne, Mond, Sterne, Himmel, Morgenröthe, Morgen, Frühling u. s. w. so gebraucht wurde, dass es, verallgemeinert, allmählich seine bestimmte physische Bedeutung verlor und schliesslich nichts weiter als eine Eigenschaft bedeutete, die allen diesen Mächten gemeinsam war, so dass es schliesslich zu der Bedeutung Gott kam, oder was man sonst durch deva, deus, Gott ausdrücken wollte? Würden wir jemals solch einen Namen für Gott gehabt haben, so unvollkommen er auch im Anfang war, wenn nicht die Sprache fast mechanisch gewirkt hätte, ungeregelt durch den Wunsch oder den Willen des Sprechenden?

---

1) O. Gruppe, Jahresb. über d. Mythologie, 1891—92, S. 20 ff.

Die Wichtigkeit der Mythologie und der Philosophie.

Und dann fragt man uns: Was hat die Sprache mit dem Denken zu thun? Könnten wir nicht unsererseits fragen: Was hat das Denken mit der Sprache zu thun? Es ist gewissermassen eine nothwendige Phase in der historischen Entwicklung des menschlichen Denkens, dass die Mythologie für jeden, der sich mit Philosophie beschäftigt, wirkliche Wichtigkeit erhält. Seit Schelling gegen das Ende seines Lebens seine Vorlesungen über die Philosophie der Mythologie hielt, hat die Mythologie aufgehört, nur der Unterhaltung zu dienen. Sie ist für die Philosophie, was die devonische Schicht für die Geologie, die Periode der Moneren und Amoeben für die Biologie ist. Wenn Zusammenhang in der Entwicklung des menschlichen Geistes herrscht, und wenn es lange schien, als ob die Mythologie durch ihr irrationelles Aussehen diesen Zusammenhang störe, so unternimmt es die Wissenschaft der Mythologie, das, was irrationell erscheint, zu entfernen und den geforderten Zusammenhang der menschlichen Vernunft wiederherzustellen. »Hic Rhodos, hic salta!«

Meinungsverschiedenheiten sind natürlich.

In einer Wissenschaft wie der vergleichenden Mythologie, die es versucht, die Gedanken wieder aufzudecken, die in vier- oder fünftausend Jahr alten sprachlichen Versteinerungen liegen, können wir noch nicht vollkommene Sicherheit oder Einstimmigkeit erwarten; wir müssen auf Unsicherheiten gefasst sein, wie sie in der Sache selbst liegen. Auch dürfen wir uns nicht gegen eine Kritik sträuben, so lange sie in ernster Absicht vorgetragen wird, und nicht bloss, um zu widersprechen. Wenn wir auch dann und wann einen Protogenes Haekelii gefangen haben, so können wir unseren Fehler bekennen, wir können ihn selbst erklären.

Wir können alle darin übereinstimmen, dass die sogenannten Gottheiten und Helden der alten Mythologie ursprünglich die unbekannten wirkenden Mächte hinter gewissen Naturerscheinungen darstellten, — ich wüsste wenigstens nicht, dass irgend jemand dies heute bestritte — aber es hat oft Meinungsverschiedenheit darüber geherrscht, welche specielle Erscheinung ein bestimmter Gott oder eine bestimmte Göttin darstelle.

Die Wichtigkeit der Namen.

Hier sind nun die Namen von ungeheurem Nutzen. Niemand wird den Muth haben, zu leugnen, dass mit Agni ursprünglich das Feuer gemeint war, selbst wenn er als der galante Liebhaber der Mahishmatî, der Tochter des Königs Nîla, dargestellt wird[1]. Hier ist die Beweiskraft des Namens zu gross, und auch die lautliche Schwierigkeit, so bedeutend sie in diesen Worten ist (lateinisch i = Sanskrit a), dürfte uns nicht berechtigen, die Identität von Sanskrit Agni und lateinisch ignis zu leugnen. Wenn aber der Name weniger deutlich spricht, so können natürlich Meinungsverschiedenheiten darüber herrschen, welches Element oder welches Naturereigniss den wirklichen Ausgangspunkt eines Mythus oder einer Sage bildete. Und doch ist die Auswahl niemals sehr gross. Erstens haben einige mythologische Namen ihren appellativen Charakter bewahrt. Kein Sanskritist kann auch nur für einen Augenblick daran zweifeln, dass Savit*ri*, Sûrya, Mitra, Vish*n*u, Virâ*g*, Rohita, ja sogar Pra*g*âpati, das Licht oder die Sonne bedeuten. Jeder Name hat zweifellos seinen eigenen besonderen Charakter, aber alle gehen von einer gemeinsamen Quelle aus. In einer Reihe von Fällen fallen diese Gottheiten in ihren späteren Entwicklungen mit anderen zusammen, wie z. B. Agni, Feuer oder Licht im allgemeinen, mit Yama, der untergehenden Sonne, ja selbst mit Dyaus, dem

1) Physical Religion, S. 198.

leuchtenden Himmel, und Indra, dem Spender des Regens. Wenn jemand deshalb behaupten wollte, dass Indra und Dyaus, ebenso wie Savit*ri* und Sûrya, beide die Sonne seien, so würde das einen ganz falschen Eindruck hervorrufen, wenn auch niemand bezweifeln kann, dass einige der Thaten, die Dyaus oder Indra zugeschrieben werden, die Thaten solarer oder himmlischer Mächte sind. Es würde ebenso falsch sein, Apollon, den Sohn des Zeus, als die Sonne zu betrachten, obgleich niemand bezweifeln kann, dass viele der Thätigkeiten, die ihm zugeschrieben werden, nur als solare Thätigkeiten verstanden werden können. Wenn par*g*anya im späteren Sanskrit eine Regenwolke bedeutet, so können wir doch kaum bezweifeln, dass der Charakter der vedischen Gottheit Par*g*anya der gleiche war, wenn auch der Charakter dieses Par*g*anya, wenn er als thätiger, kämpfender Held dargestellt wird, oft dem des Indra mit seinem Gefolge, den Maruts, sehr nahe kommt.

Die Hülfe, die das Geschlecht gewährt.

Zweitens hilft uns innerhalb des Gebietes der arischen Mythologie das Geschlecht, zwischen den sogenannten Göttern und Göttinnen zu unterscheiden, und wir wissen im grossen und ganzen, welche Naturerscheinungen als activ und männlich und welche als passiv und weiblich anzusehen sind. Doch auch hier giebt es Schwierigkeiten. Die Morgenröthe ist zweifellos im allgemeinen eine weibliche Gottheit, aber in der Form des Pater Matutinus oder Janus oder des Agni Ushasya haben wir männliche Repräsentanten des Morgenlichtes.

Die Erde, P*ri*thvî, wird meistens als Mutter aufgefasst, aber die Gottheiten unter der Erde, die Chthonioi, oder Katachthonioi, wie Zeus-Hades oder Pluto und Hermes, sind in einigen ihrer Eigenschaften männlich, während daneben Göttinnen wie Demeter und Persephone stehen. Die Nacht ist gewöhnlich weiblich, aber einzelne ihrer Charakterzüge sind durch männliche Namen personificirt worden, wie Kerberos,

Sanskrit *S*arvara. Die Naturerscheinung, die einen am meisten durch ihr Geschlecht verwirrt, ist der Mond. Zuerst wurde der Mond bei den arischen Völkern sicherlich als männlich aufgefasst. Wir sahen, dass man ihn sich als eine active Macht dachte, als Bestimmer von Nacht und Tag, als Helfer des Menschen bei der Zählung von Tagen, Wochen, Doppelwochen und Monaten, ja als Spender des Regens und Verlängerer des Lebens. In diesem Falle war die Sonne neben dem Monde oft, wenn auch nicht immer, ein weibliches Wesen. Als aber die solare Zeitrechnung in Gebrauch kam, begann die Sonne, als das mächtigere Gestirn, den Mond allmählich zu verdrängen, so dass der Mond oft weiblich werden musste, um als die Gefährtin der Sonne, sei es als Freundin oder als Schwester oder Gattin, aufgefasst werden zu können. In diesem Falle änderte sich der mythologische Charakter des Mondes so vollständig, dass vieles, was einst von der Nacht oder der Morgenröthe, als der Freundin der Sonne, gesungen und gesagt war, jetzt fälschlich auf den Mond bezogen wurde. Die Leute, in deren Sprache der Mond ein Femininum geworden war, wurden selbst zweifelhaft, ob gewisse Legenden von liebeskranken Jungfrauen ursprünglich auf die Morgenröthe oder auf den Mond gingen[1]. Was sie nicht im Stande waren zu thun, werden wir wahrscheinlich auch nicht ausführen können, wenn wir uns nicht eines Werkzeuges bedienen, das sie nicht besassen, ich meine, des Mikroskops etymologischer Analyse. Mit dessen Hülfe können wir aber sehen, wie in einigen Fällen die männlichen Namen der Sonne in weibliche verändert wurden, wie Sûryă Sûryâ, Savit*ri* Savitrî wurde, um in Geschichten zu passen, in denen der Mond eine männliche Rolle spielte. Auch brauchen diese Veränderungen nicht immer zeitlich auf einander gefolgt zu sein. Wenn ein Clan von dem Monde als Masculinum sprach, kann ein benachbarter Clan die Sonne

---

1) Dies wird zur Erklärung der Verschiedenheit in der Auslegung gewisser Mythen zwischen mir und Professor Siecke in seinem Buche, Die Liebesgeschichte des Himmels, 1892, dienen.

als Femininum betrachtet haben, und umgekehrt. Der alte Sanskritname der Sonne, Savi*tri*, war männlich, aber er erscheint als ein Femininum in Savitrî, in deren sterbendem Gatten, Satyavat, wir den abnehmenden Mond nicht verkennen können.

Der duale oder korrelative Charakter von Gottheiten.

Drittens können wir leicht eine ganze Klasse von korrelativen[1]) Gottheiten unterscheiden, die so hervorstechenden dualen Erscheinungen in der Natur, wie Tag und Nacht, Sonne und Mond, Frühling und Winter, Himmel und Erde, entsprechen, und auch in diesen Fällen wird es leichter, sie wieder zu erkennen. Nur dürfen wir auch hier wieder niemals vergessen, dass der Bereich der Thätigkeit jeder einzelnen Gottheit sehr weit ist.

Die A*s*vins und Helena.

Die beiden A*s*vins zum Beispiel (nicht die Ritter, sondern die Nachkommen der A*s*vâ, der Morgenröthe) waren zweifellos ursprünglich Repräsentanten des Lichts und der Dunkelheit in ihrem beständigen Wechsel, wie sie in der ununterbrochenen Folge von Tag und Nacht und ihren begleitenden Erscheinungen erblickt werden. Ihr Wirkungsgebiet konnte erweitert oder verengert werden. Während sie in einigen Stellen den Wechsel von Licht und Dunkelheit in der allgemeinsten Weise zu vertreten scheinen, kommt ihnen anderswo das wohlbekannte Gebiet des Mitra und Varu*n*a, des Agni und Soma, zu, und gelegentlich scheinen sie als die Vertreter des Morgen- und des Abendsterns gefasst oder mit diesen verwechselt worden zu sein. In späterer Zeit wurden sie in Indien für zwei in der alten Sage berühmte Könige gehalten und erklären so den legendenhaften Charakter ihrer Gegenbilder in Griechenland, wie Kastor und Polydeukes und ähnlicher

1) Siehe Science of Language, II, S. 604 ff.

Brüder- oder Zwillingspaare. Wenn nun diese Dualgottheiten sind, was sie sind, etwa Morgen und Abend, was konnte dann ihre Schwester (ihre ἀδελφή, sagarbhâ) bedeuten? Wenn Helena die Schwester der Tageszwillinge, der Διός-κοροι auf ihren weissen Rossen, war, was anders konnte sie sein als die Morgenröthe, die Tochter des Zeus, duhitâ Divas?

Soviele Schwierigkeiten man auch gegen diese Erklärung vorbringen mag, sie müssen alle vor diesen einfachen Thatsachen weichen, so dass jeder, der den historischen Charakter der Helena zu vertheidigen sucht, auch den historischen Charakter des Eies beweisen muss, aus dem sie zusammen mit ihren beiden Brüdern, den Söhnen der Leda und des Schwans, geboren war (Tzetzes Lycophr. 511).

Die Vielseitigkeit alter Götter.

In dieser Weise wird die Wahl der möglichen Prototypen alter mythologischer Persönlichkeiten beschränkt, aber wenn auch die Gefahr nicht gross ist, Taggötter mit Nachtgöttern oder Wassergötter mit Berggöttern zu verwechseln, so müssen wir doch immer bedenken, dass der Wirkungskreis der alten Götter nicht so genau umschrieben war, wie wir glauben. Wenn wir diese Thatsache im Auge behalten, werden wir sehen, dass wir viele Schwierigkeiten, die wir bei der Erklärung des Charakters der alten vedischen Götter haben, uns selbst erst geschaffen haben, und dass Yâska Recht hatte, wenn er jedem Deva einen viel weiteren Wirkungskreis zuwies, einen Wirkungskreis, der keineswegs auf das kleine Gebiet beschränkt ist, von dem ein Gott, wie sein Name zeigt, zuerst seinen Ausgang nahm. Der Gott des lichten Himmels hat viele Seiten. Einige der Sagen, die von ihm erzählt werden, reflektiren vielleicht die aufgehende Sonne oder den Morgen, andere die Wolken, den Sturm, den Regen, sogar Donner und Blitz, andere den lieblichen Frühling oder das Jahr, andere sogar den Untergang eines ruhmvollen Lebens mit der ersten

Andeutung eines zukünftigen Lebens. Wie der Charakter eines Gottes durch das Übergewicht der einen oder der anderen Eigenschaft seines Wesens sich ändern kann, sehen wir bei Varu*n*a, der, ursprünglich nicht mehr als der Gott des dunklen, bedeckenden Himmels, in der späteren Mythologie der Hindus zum Gott der Gewässer wurde, oder bei den A*s*vins, die, ursprünglich Vertreter von Tag und Nacht, wie sie abwechselnd vor den Augen der Menschen erscheinen, im Laufe der Zeit zu zwei Königen, ja den beiden Ärzten der Götter wurden.

Selbst Indra wurde oft als der höchste Herrscher der Götter verehrt, indem sein beschränkterer physischer Charakter als Bekämpfer der dunklen Wolken und Befreier der in ihnen gefangen gehaltenen Wasser vollständig vergessen wurde. Aber mit all solchem Vorbehalt haben unsere Versuche, die Grundbedeutung der Namen von Göttern und Heroen aufzudecken, doch noch mit manchen Schwierigkeiten zu kämpfen.

Die Unsicherheit der Etymologie.

Man hat besonders unter den klassischen Philologen so starke Vorurtheile, dass die Etymologie von Zeus und die Verwandtschaft, die der vedische Dyaus mit dem griechischen Zeus zu haben beansprucht, unbeachtet gelassen, wenn nicht offen zurückgewiesen wird. Während Canizzaro sagt: »Dyaus = Ζεὺς πατήρ = Jupiter, Varu*n*a = Οὐρανός, Ἑρμῆς = Sârameyas, Ἐρινύς = Sara*n*yû sono verità dimonstrate irrefutabili«, erklären andere Gelehrten diese Gleichungen für nichtssagend oder unmöglich. Glücklicherweise giebt es Proben, denen sich beide Parteien unterwerfen müssen und gegen die es keine Berufung giebt. Man hat nie geleugnet, dass es Fälle giebt, wo auch die grösste Gelehrsamkeit uns nicht in Stand setzt, zwischen zwei Etymologien zu entscheiden. Ob Vesta oder Ἑστία von der Wurzel vas »glänzen« oder von der Wurzel vas »wohnen« abgeleitet ist, lässt sich auf Grund der

Lautgesetze allein unmöglich entscheiden, so positiv sich auch einzelne Gelehrte zu Gunsten der einen oder anderen Ansicht erklären mögen [1]). Dasselbe gilt für den Namen der Here, der ursprünglich entweder svârâ oder vasrâ gelautet haben mag. Hier müssen wir uns durch andere Beweispunkte leiten lassen, und dasselbe gilt für zahlreiche Fälle, wo wir bei der Vergleichung mythologischer Namen in verschiedenen arischen Sprachen gewisse wirklich oder nur in der Einbildung bestehende Unregelmässigkeiten in ihren Vokalen oder Konsonanten treffen. Hierüber später mehr.

Die mythologischen und historischen Elemente.

Die Mythologie ist ein Gemisch aus vielen und sehr verschiedenartigen Elementen. Aber so viel auch in späterer Zeit hinzugefügt worden sein mag, so darf man doch nie vergessen, dass die Grundlage der Mythologie physisch ist. Über diesen Punkt kann keine Meinungsverschiedenheit mehr herrschen. Ohne die Anerkennung eines solchen Substratums würde das Studium der Mythologie aufhören ein wissenschaftliches Studium zu sein. Die Mythologie entsprang einer poetischen und philosophischen Auffassung der Natur und ihrer hervorragendsten Erscheinungen oder, wenn Poesie und Philosophie vereint den Namen Religion beanspruchen dürfen, einer religiösen Auffassung des Weltalls. Ihre spätere Entwicklung scheint indessen nichts auszuschliessen, was das Menschenherz ergreifen kann. Daraus entspringt die grosse Schwierigkeit, ja die Unmöglichkeit, ein und denselben Schlüssel für alle Geheimfächer der Mythologie zu gebrauchen.

Wenn wir auch in der Geologie die regelmässig geschichteten Lagen verstehen können, so folgt doch daraus nicht, dass wir überall die erratischen Fragmente in ihnen oder den

1) Fick, s. v. leitet Ϝεστία, Ϝιστία und Vesta von ves »wohnen«, ushâs, ἀϜώς »Morgenröthe« von ves »glänzen« ab.

Wechsel und die Verwirrung erklären können, die vulkanische Ausbrüche und dadurch hervorgerufene metamorphische Veränderungen angerichtet haben. Dasselbe ist in der Mythologie der Fall. So lange die Mythologie die Natur wiederspiegelt und die Natur in Ausdrücken der Poesie, des Animismus oder der Personificirung beschreibt, können wir im allgemeinen ihren Fussstapfen folgen; aber sobald sie historische Persönlichkeiten und historische Ereignisse in ihre Schichten aufnimmt, bricht unser Meissel. Daher ist der Vorwurf, den man den vergleichenden Mythologen gemacht hat, dass sie uns nur bis zu einem gewissen Punkte bringen können und uns dann im Stiche lassen, ganz richtig, aber es ist durchaus kein Vorwurf. Wir wünschen zu erklären, was wir erklären können, aber wir können nicht alles erklären, was wir zu erklären wünschen.

Herakles, Alexander, Karl der Grosse.

Wir wollen einen Fall nehmen wie den des Herakles. Seinen fernen solaren Ursprung wird man kaum bezweifeln. Aber sobald einige seiner solaren Thaten in Griechenland volksthümlich geworden waren, sobald Herakles ein griechischer Heros geworden war, entstand eine Nachfrage nach mehr und mehr Heraklesgeschichten, ob sie in ihrem Ursprung solar waren oder nicht. Herakles war nicht mehr nur ein Sonnenheld, sondern er wurde zu einem sogenannten Kulturhelden, das heisst, einem ethischen Charakter, der das Licht aus der Nacht brachte, der die Thaten der Dunkelheit bestrafte, die Opfer der Gewalt befreite und als Beschützer von Recht und Ordnung, ja als Gründer von Städten und Ahnherr königlicher Familien und ganzer Stämme betrachtet wurde. Wenn solch ein Charakter einmal geschaffen war, so erhoben sich so und so viele lokale Anspruchserheber, und was von ihnen erzählt wird, braucht gar nicht mehr mythologisch zu sein, sondern kann oft historisch oder sagenhaft sein oder rein auf Erfindung beruhen.

Und doch kann es vorkommen, dass selbst diese neuen und phantastischen Geschichten einzelne mythologische Erinnerungen bewahren und so zu Erklärungen herausfordern, die in gewissem Sinne ganz richtig sein können, die aber auch ganz falsch sein können, gerade wie wenn wir Felsstücke in künstlichem Gemenge für natürlichen Fels halten würden.

Leute, die in Bezug auf diesen Punkt ungläubig sind, sollten die mittelalterlichen Geschichten von Alexander und Karl dem Grossen lesen, um zu sehen, welche Verwüstung die Mythologie in der Geschichte anrichten kann, oder die epische Poesie des Shâhnâmeh, um zu sehen, wie alte physische Mythologie als Geschichte bona fide verkleidet sein kann. Prof. Bloomfield hat im Journal of the American Oriental Society, XVI, S. 24, 1893 einen Warnungsruf in Bezug auf diesen Punkt ertönen lassen, den Mythologen nicht überhören sollten. »Es scheint ganz wahrscheinlich zu sein«, schreibt er, »dass dies den Blitzstrahl beschreibt, wie er in den Erdboden fährt, aber möglicherweise ist dieser letzte Zug des Mythus nicht ein Theil der rein naturalistischen Phase der Sage, die an diesem Punkte in die Hände des Dichters übergegangen sein kann, der in Indien wie überall Mythen von ursprünglich naturalistischem Charakter aus den Schätzen seiner Einbildungskraft erweiterte und verschönerte, indem er in Übereinstimmung mit den Geboten seiner Phantasie Züge aus anderen sagenhaften Quellen, die ihm für den Geschmack seiner Hörer passend erschienen, damit vereinigte«[1])

Die Unregelmässigkeit der Mythologie.

Man hat behauptet, der ganze Charakter der Mythologie sei unregelmässig, und hierin liegt ein viel tieferer Sinn, als man auszudrücken beabsichtigte. Die Worte selbst, in denen ein

1) Siehe auch J. A. O. S. XV, S. 185 ff.

Mythus verkörpert ist, sind voll von Unregelmässigkeiten. Die Mythologie enthält viele Ideen, die wir nicht mehr verstehen können, und bringt uns Thatsachen vor Augen, die sicherlich nicht mit dem in Einklang stehen, was wir von alten Zeiten und alten Völkern, selbst den wildesten und uncivilisirtesten, wissen. Wenn wir in einzelnen Theilen der Mythologie Vernunft entdecken können, so sollten wir zufrieden sein; dass wir sie jemals in ihrer Gesammtheit verstehen könnten, davon kann nicht die Rede sein. Die Astronomen haben uns den Neptun zu begreifen gelehrt, aber es giebt ganze Nebel von Sternen, die bis jetzt der Stärke jedes Teleskops gespottet haben. Es ist ebenso in der Mythologie. Wir haben eine Reihe von Unregelmässigkeiten und Vernunftwidrigkeiten am dunklen Himmelszelt der Mythologie in Ordnung gebracht, und wir haben die Überzeugung gewonnen, dass auch dort Vernunft waltete. Aber darüber hinaus können wir nicht gehen, wenigstens jetzt nicht, was für Entdeckungen auch noch künftigen Herschels, Leverriers und Adams' vorbehalten sein mögen.

Die Stufen der Mythologie.

Es war Kuhn [1]), der zuerst darauf hinwies, dass wir die auf einander folgenden Stufen der Civilisation in ihrer Wirkung auf die Mythologie verschiedener Völker oder desselben Volkes zu verschiedenen Zeiten unterscheiden könnten. Es gab ohne Zweifel eine Jägermythologie, eine Hirten- und Ackerbauer-, ja eine Seefahrermythologie, aber ich glaube, Kuhn hat diese Perioden viel zu scharf zu definiren versucht. Sie können nicht chronologisch bestimmt werden und folgen auch nicht immer auf einander in regelmässiger Folge. Wir haben, wie ich vor ihm zu zeigen versucht hatte, in der Mythologie mit Phasen der Entwicklung zu thun, die in verschie-

---

1) Die Entwicklungsstufen der Mythenbildung, 1874.

denen Ländern von längerer oder kürzerer Dauer sein können. Es sind nicht Perioden im strengen Sinne des Wortes; sie gleichen mehr Comte's drei Perioden der Civilisation, der offensiven, der defensiven und der friedlichen. Es ist sogar die Ansicht ausgesprochen, wenn auch nicht von Kuhn, dass einzelne Kapitel der griechischen Mythologie eine Zeit reflectiren, als die Vorfahren der Griechen auf einer noch niedrigeren Stufe als der offensiven standen, als sie thatsächlich Kannibalen waren. Ich leugne die Möglichkeit nicht, ich warte nur auf die Beweise.

Unregelmässige Namen.

Diese Unregelmässigkeiten der Mythologie zeigen sich nicht nur im Stoffe, sondern ebenso auch in der Form, nämlich in den Namen, mit denen wir zu thun haben, mögen es Personennamen oder Namen von Orten, Flüssen oder Bergen sein. Zunächst sollte ein Name immer verständlich gemacht werden, denn ohne verständlich gewesen zu sein, würde er kein Name gewesen sein. Oft aber verlor er diese Eigenschaft, wenn Lautverderbnis eintrat, oder wenn die Wurzeln, denen ein Name seine Existenz verdankte, ausser Gebrauch kamen. Diese unvermeidliche Folge, die mehr oder weniger deutlich in vielen Theilen des arischen Wörterbuchs zu Tage tritt, lässt sich am besten in dem mythologischen Theile desselben wahrnehmen. Wir wissen aus trauriger Erfahrung, dass fast alle alten mythologischen Namen sich so verändert haben, dass sie selbst für die, die sie gebrauchten, kaum noch irgend eine Bedeutung hatten, während unsere gewöhnlichen etymologischen Hilfsmittel oft völlig unwirksam sind, wenn wir sie zu ihrer Lösung anwenden. Was beweist das? Beweist es, dass diese Namen überhaupt keinen vernunftgemässen Ursprung, keine p r a k r i y â hatten, wie Sanskritgrammatiker sagen würden? Ist so etwas denkbar? Zeigt es nicht vielmehr deutlich, dass diese Namen einer älteren Schicht

angehören, dass sie nicht als Erzeugnisse des freiliegenden Bodens der arischen Sprache, nicht einmal der sprachlichen Schicht, die unmittelbar darunter liegt, erklärt werden können, sondern dass vielmehr ihre Wurzeln so tief liegen, dass sie sich allen gewöhnlichen Methoden der Forschung entziehen, und dass man infolge dessen nicht erwarten kann, dass die phonetischen und morphologischen Einflüsse, unter denen sie entstanden, genau dieselben gewesen seien wie die, die spätere Perioden in der Geschichte der arischen Sprache durchdringen? Wir müssen lernen, die Thatsachen, wie sie sind, ins Auge zu fassen, und dürfen uns nicht einbilden, dass sie verschwinden werden, wenn wir einfach die Augen zumachen. Vedische Namen wie Agni, Feuer, oder Vâyu, Wind, oder Sûrya, Sonne, oder Pra*g*âpati, Herr der Geschöpfe, oder Vi*s*vakarman, Macher aller Dinge, sind leicht genug, aber es scheint, dass sie gerade deshalb weit mehr als weniger durchsichtige Namen der mythologischen Ansteckung und Zersetzung widerstanden haben. Dasselbe gilt für solche Gottheiten wie Helios, Sonne, Selene, Mond, Nyx, Nacht, im Griechischen, oder Sol, Luna, Terra im Lateinischen. Sie sind alle einfach Appellativa; sie gehören dem historischen oder nur wenig prähistorischen Sanskrit, Griechisch oder Latein an, und sie haben sich daher leichter den Verwandlungen und Missverständnissen der Mythologie entzogen. Natürlich ist ein Name, je älter er ist, desto mehr lautlicher Verderbniss und in der Folge mythologischer Deutung und Missdeutung ausgesetzt. Im Mittelalter musste selbst bei uns ein Heiliger gewöhnlich auf seinen Heiligenschein warten, bis zeitgenössische Zeugen aufgehört hatten zu existiren. Es giebt zweifellos Ausnahmen zu dieser Beobachtung, aber im allgemeinen kann man sagen, dass, je älter und dunkler die Namen mythologischer Persönlichkeiten sind, um so dichter die Masse der Mythen ist, die sich um sie herum gebildet haben.

Vedische Namen.

Man nehme Namen im Sanskrit wie Aditi, Aryaman, Indra, I*l*â, Urva*s*î, *Ri*bhu, Kuhû, Tanûnapât, Dadhikrâ, Narâ*s*a*m*sa, Nir*ri*ti, Pa*n*i, Par*g*anya, Pûshan, P*ris*ni, B*ri*haspati, Bhaga, Mâtari*s*van, Mitra, Mitrâ-Varu*n*au, Yama, Yamî, Râkâ, Rudra, Rodasyau, Vanaspati, Varu*n*a, Vish*n*u, V*ri*shâkapi, *S*ukra, *S*una, *S*unâsîrau, Sara*n*yû, Saramâ, Sarasvatî, Sinîvâlî, Soma und viele andere, und man wird finden, dass kaum ein einziger von ihnen sich als etymologisch durchsichtig bezeichnen lässt, gewissermassen seine eigene Geschichte erzählt oder von Leuten, die das gewöhnliche Sanskrit sprachen, verstanden werden konnte. Können wir behaupten, dass dies reiner Zufall ist?

Volksetymologien.

Verschiedene dieser Namen hatten ihre eigentliche Bedeutung so vollständig verloren, dass ihnen künstliche und gänzlich falsche Etymologien zugewiesen werden mussten, so dass sie wieder eine Art Bedeutung für ihre Verehrer haben konnten. So wurde Indra, anstatt dass man darunter den Geber des Regens (ind-u) verstand, von einer Wurzel abgeleitet, die herrschen, der Oberste sein, bedeutete, da dies seinem späteren Charakter als dem ersten unter den alten Göttern entsprach. Es zeigt dies, wie unausrottbar selbst unter den alten Völkern das Gefühl war, dass jedes Wort eine etymologische Bedeutung haben muss. Jede Sprache ist voll von solchen Etymologien, gewöhnlich Volksetymologien genannt, und sie gelten nicht nur für Eigennamen, sondern auch für gewöhnliche Wörter. So wurde deva, Gott, das wirklich von einer Wurzel, die glänzen bedeutet, abgeleitet war, von den alten scholastischen Erklärern von einer anderen Wurzel dâ, geben, abgeleitet, so dass es Geber von Gaben bedeutete,

gerade wie im Griechischen θεός von Herodot (II, 52) von einer Wurzel θη, anordnen, abgeleitet wurde, weil die Götter alles gemacht und angeordnet hätten, und von Plato (Kratyl. 397) von einer Wurzel mit der Bedeutung laufen, weil man die ersten Götter, Sonne und Mond, immer sich bewegen und laufen gesehen hätte.

Wörter ohne Etymologie.

Wenn wir fragen, wie es kommen konnte, dass Wörter oder Namen in der Sprache, in der sie geformt worden waren, jeder Etymologie entbehrten, so müssen wir bedenken, dass jede lebende Sprache auf eine Folge von niedrigeren Sprachschichten aufgebaut ist, auf Schichten einer Sprache, die nicht mehr lebendig ist, das heisst, nicht mehr verstanden wird, gerade wie eine geologische Schicht, die einst voll organischen Lebens war, die tote Unterlage für die nächste Schicht bildet. Die niedrigere Schicht durchbricht indessen hier und da vielleicht den darüberliegenden Boden und durchdringt mit ihren zerfallenen Elementen das neue Leben einer höheren Schicht. Wenn jene niedrigere Schicht vollständig verloren wäre, würden wir oft um die Erklärung solcher sporadischen Versteinerungen, die ihren Weg in die höhere Schicht gefunden haben, aber nicht mit ihrer eigentlichen Fauna oder Flora verwandt sind, verlegen sein. Ebenso steht es mit Namen vedischer Götter, die wir nicht erklären können, wenn wir uns auf die Quellen der vedischen Sprache, wie wir sie kennen, beschränken; auch sie stammen daher wohl aus einer früheren Periode, die für uns mit Ausnahme einiger weniger Überreste verloren ist. Dies ist deutlich in neueren Sprachen der Fall. Es würde mit den Hilfsmitteln, die uns die französische Sprache, wie wir sie kennen, gewährt, z. B. unmöglich sein, ein Kompositum wie Jeudi, Donnerstag, dies Jovis zu erklären. Die lebende französiche Sprache hat weder ein Wort wie Jeu — ausser jeu von jocus — noch auch

irgend welches Material, aus dem sie ein Kompositum wie Jeu-di hätte bilden können. Die Lautregeln und der syntaktische Charakter eines derartigen Kompositums weichen nicht nur von dem Geiste der gegenwärtigen Sprache Frankreichs ab, sie stehen sogar in völligem Widerspruch mit ihm. Wenn wir deshalb sagen wollten, dass es unwissenschaftlich sei, Jeudi von Jovis Dies abzuleiten, so würden wir in genau derselben Weise argumentiren, wie wenn wir bei der etymologischen Zerlegung alter mythologischer Namen im vedischen Sanskrit oder im Griechischen und Lateinischen auf die strenge Beobachtung der Lautregeln dringen wollten, die für gewöhnliche Wörter im Griechischen oder im Sanskrit gelten.

Die Veränderung im Studium der Mythologie.

Wenn wir alle diese einem wahrhaft wissenschaftlichen Studium der Mythologie anhaftenden Schwierigkeiten bedenken, so können wir wohl verstehen, warum klassische Philologen und Orientalisten, deren Arbeitsfelde die Mythologie bisher angehört hat, mit dem Versuche, neue Reiche zu annectiren, zögern. Mit den Unregelmässigkeiten schriftlich festgehaltener Sprachen, wie des Griechischen und Lateinischen, haben sie so viel zu thun, dass ihnen die Lust vergeht, sich in neue Gefahren zu stürzen und zu versuchen, die unregelmässigen Nomina und Verba der Zulusprache oder des Suaheli zu ergründen. Mögen andere, die grössere Talente und grösseren Muth besitzen, diese Arbeit unternehmen. Raum und reichlich Arbeit ist für uns alle da, und je gründlicher die Arbeit gethan wird, um so mehr wird sie dem wichtigen Studium der Mythologie zu Gute kommen. Selbst die Arbeit aus zweiter Hand mag sich bisweilen als nützlich erweisen, aber die originale Arbeit ist besser; jedenfalls verdienen Gelehrte keinen Tadel, wenn sie eine grössere Vorliebe für die letztere fühlen.

Es ist unzweifelhaft vollkommen richtig, dass die Mytho-

logie dadurch, dass sie diese streng wissenschaftlichen Züge angenommen hat, viel von ihrem früheren Reize verloren hat. Selbst die Märchen haben ihren Charakter nicht ganz wiederhergestellt oder ihr ihre frühere Beliebtheit wiederverschafft. Sie hat aber ein neues und dauerndes Interesse gewonnen, dadurch, dass sie uns in Stand gesetzt hat, in ihr ein ergänzendes Glied in jener Kette zu erkennen, die alle Menschengeschlechter an einander bindet, eine Phase in der Entwicklung des Menschengeistes, die wir verstehen lernen müssen, eine Periode der Geschichte voller philosophischer und sogar religiöser Lehren, einen Gegenstand, der der ehrlichen Arbeit des Gelehrten und des ernsthaften Nachdenkens des Philosophen würdig ist.

Zweites Kapitel.

Die Probleme und Methoden der Wissenschaft der Mythologie.

Die drei Schulen der mythologischen Forschung.

Es gab eine Zeit, — und manche denken vielleicht, dass sie noch nicht ganz vergangen ist — als die griechische und römische Mythologie hauptsächlich zu dem Zwecke studirt wurde, es den Gebildeten zu ermöglichen, die Originale der Statuen zu erkennen, die die grossen Bildhauer des Alterthums uns hinterlassen haben, und die Anspielungen auf Götter, Göttinnen, Helden und Heldinnen zu verstehen, die uns auf jeder Seite der alten Klassiker und vieler ihrer modernen Nachahmer begegnen. Die Geschichten, die von den alten Göttern und Göttinnen erzählt werden, wurden entweder als schön oder als widerlich angesehen, aber man nahm sie, wie sie waren, und wir wissen, wie einige unserer grössten modernen Dichter ihre Inspirationen ihnen entnommen haben und noch bis auf den heutigen Tag entnehmen. Natürlich wurden die Götter und Göttinen falsche Götter und falsche Göttinnen genannt, als ob es jemals wahre Götter oder wahre Göttinnen gegeben haben könnte. Aber selbst wenn sie als einer göttlichen Stellung unwürdig betrachtet wurden, wurden sie doch in ähnlicher Weise aufgefasst wie die dichterischen Schöpfungen der mittelalterlichen Epik, König Arthur, Alexander und Karl der Grosse, oder wie Dr. Faust, Don Quixote und Werther in der neueren Literatur. Die alten Götter und Göttinnen Griechenlands und Italiens schienen in der That eine besondere Art von Leben zu besitzen, ein Leben,

das zwischen Wirklichkeit und Unwirklichkeit schwankte, ja in einigen Fällen wurden sie thatsächlich, wie z. B. von St. Augustin, als böse Geister anerkannt[1]), denen man nicht gänzlich die Berechtigung zu existiren absprechen konnte, so unwürdig sie auch des Namens eines Gottes oder einer Göttin sein mochten.

Eine andere Klasse von Mythologen sahen die alten Götter und Göttinnen an, wie wir mit Recht, wenn auch vielleicht nicht König Arthur, Alexander und Karl den Grossen, doch wenigstens Faust, Don Quixote oder Werther ansehen dürfen, nämlich als dichterische Schöpfungen, deren Wesen aber ein paar Körner Wirklichkeit enthält, die in der That das Ergebniss jener Mischung von Dichtung und Wahrheit sind, mit denen selbst Historiker oft in der alten, ja bisweilen auch in der neueren Zeit zufrieden sein müssen.

Es mag einen Don Quixote gegeben haben, den Cervantes im Sinne hatte, als er seine Erzählung schrieb; wir wissen, dass es einen Arturus, den tapferen Führer der Siluren, einen Dr. Faust in Erfurt und Wittenberg und einen Werther in Wetzlar gegeben hat, um welche Überlieferung und Dichtung eine Wolke gebildet haben, die oft schwer zu durchdringen ist.

Mythus und Geschichte.

Wenn wir von historischen Elementen in der Mythologie sprechen, so ist historisch kaum das richtige Wort, denn Geschichte in unserm Sinne des Wortes existirte nicht und konnte nicht zu der Zeit existiren, als die Namen und Geschicke wirklicher Personen zuerst in den Strom des Mythus und der Sage gezogen wurden. Wir bedürfen nur einen Augenblick der Überlegung, um zu sehen, dass Geschichte im Sinne einer authentischen oder geschriebenen Urkunde der Thaten von wirklichen Personen, Königen oder Helden, Staatsmännern oder Dichtern, zu der Zeit, als die Mythologie zu entstehen und sich

1) Siehe auch Milton's »Ode on the Morning of Christ's Nativity«.

auszubreiten begann, unmöglich war. Wenn wir dagegen Geschichte im Sinne von thatsächlichen Ereignissen nehmen, so ist es leicht einzusehen, dass solche Ereignisse, Wanderungen oder Eroberungen, Schlachten oder Ermordungen, Intriguen oder Verräthereien, weder in der Nähe noch in der Ferne anders als in der Form eines Gerüchtes oder Geredes, in der That als Sage, die vom Mythus nicht weit entfernt ist, bekannt sein konnten. Was weiss trotz all unserer Zeitungen, Telegramme, Kriegskorrespondenten, Parlamentsberichte und dergleichen die grosse Masse z. B. von der Geschichte der Belagerung von Lucknow, so dass ein Volksdichter davon singen könnte? Und ist es nicht eine Thatsache, dass das poetischste Ereigniss jener denkwürdigen Belagerung, die Geschichte, wie Jessie Brown die Dudelsackpfeifen in der Ferne »Die Campbells kommen« spielen hört, erwiesenermassen jeder Grundlage entbehrt, obgleich es zu jener Zeit als im höchsten Grade unpatriotisch galt, den geringsten Zweifel daran zu äussern? Wie sollte dann der Dichter der Nibelungen, sei es der Kürenberger oder irgend ein anderer Dichter des zwölften Jahrhunderts, wie sollten die Dichter der Eddalieder, ja die Zeitgenossen Alarichs und Aetius' genügende Kenntniss von den geheimen Intriguen an den Höfen des Valentinian und der Galla Placidia gehabt haben, um die Ereignisse jener Zeit von den mythologischen Überlieferungen trennen zu können, die sich auf Siegfried (Sigurd) und Hagen bezogen?

Diejenigen, die geneigt sind, historische Elemente in der Mythologie und der epischen Poesie zu entdecken, sollten niemals vergessen, dass in dieser Ehe zwischen Mythus und Thatsache der Mythus zuerst kommt. Erst muss ein Sonnenheld, mag er Herakles oder Sigurd oder sonstwie heissen, geschaffen sein, ehe irgend ein anderer wirklicher Held Herakles oder ein Herakles genannt werden kann und seine Thaten als die Thaten des Herakles besungen werden können. Im Nibelungenliede wird der zweite Gatte der Chriemhild Etzel genannt und mit Attila, dem Könige der Hunnen, identificirt;

aber auch in der nordischen Mythologie gab es einen Atli lange vor dem Einfalle der Hunnen. Ebenso gab es einen Hruodlandus, »Britannici limitis praefectus«, ebenso mag es einen Herzog der Siluren namens Arturus gegeben haben, aber die meisten Thaten, die ihnen in der mittelalterlichen Dichtung zugeschrieben werden, sind Thaten, die lange vor ihrer Zeit von mythologischen Helden, deren Namen später vergessen wurden, vollbracht worden waren. Fast alle Helden des Shâhnâmeh, eines epischen Gedichtes, das in den Augen der Perser die älteste Geschichte ihres Landes darstellt, sind bekanntlich Verderbnisse von Namen von sagenhaften Wesen im Avesta, von denen sich einige bis in die Hymnen des Veda zurückverfolgen lassen. Geben wir also zu, dass es zu Hissarlik, wie Schliemann behauptet hat, einen befestigten Platz gab, der von den Griechen belagert und erobert wurde, glaubt darum irgend jemand, dass der historische Held, der an den Mauern jener Festung die Totenspiele zu Ehren seines Freundes Patroklos veranstaltete, der mythologische Held war, der der Sohn der Thetis hiess, und der wie Siegfried und andere Sonnenhelden nur an einer einzigen Stelle verwundbar war? Der genaue Vorgang der Verschmelzung des Mythus und der Erzählung ist zweifellos äusserst dunkel, da er von dem Gedächtnisse oder vielmehr der Vergesslichkeit des Volkes und im letzten Grunde von der schöpferischen Kraft der Dichter abhängt. Dennoch können wir gewiss sein, dass die mythologische Form erst da sein muss, ehe das historische Metall in mehr oder weniger geschmolzenem Zustande in sie gegossen werden kann.

Wenn wir die älteste mythologische oder epische Dichtung prüfen, sind wir aller Hülfsmittel zur Identificirung der historischen Elemente, die in ihnen vorkommen mögen, beraubt. Wir können uns nur auf ein gewisses Gefühl verlassen, das wir beim Studium der Mythologie erworben haben, um uns bei der Unterscheidung zwischen starren Thatsachen und mehr oder weniger biegsamen Mythen zu helfen. Wir sind günstiger gestellt, wenn wir es mit epischen Gedichten zu thun haben,

die ihre endgültige Form zu einer Zeit erhielten, wo die Ereignisse der Zeitgeschichte uns bekannt sind. Die Abfassungszeit des Nibelungenliedes, wie wir es jetzt im Mittelhochdeutschen besitzen, wird um 1200 n. Chr., die der älteren Edda um 1000 n. Chr. angesetzt. Alle Gelehrten scheinen indessen der Ansicht zu sein, dass ähnliche Lieder lange vor jener Zeit existirten.

Helden.

Wir dürfen nicht vergessen, dass ein Held, wofern er nicht ein menschliches Wesen ist, das über das Niveau der Menschheit emporgehoben ist, nur ein Gott sein kann, der zu dem Niveau der Menschheit herabgedrückt worden ist, oder eine Mischung aus beiden. Tertium non datur. Weder Geister noch Totems noch Fetische werden die Keime eines Geschlechtes von Helden liefern. Wenn der Name indessen einmal geprägt worden war, — und niemand weiss, wie er geprägt wurde[1]) — so blieb er, gerade wie der Name Götter selbst dann sich erhielt, als ihre wahre Hypostasis längst dahingeschwunden war.

Der Begriff eines Gottes in der Einzahl ist der unmöglichste und widerspruchsvollste Begriff, der je im menschlichen Gehirne gebildet ward. Er kann überhaupt kaum ein Begriff genannt werden, obgleich er ein Name ist. Nur vom historischen Gesichtspunkte aus wird die Entwicklung dieses Wortes verständlich und interessant. Der Begriff des Einen Gottes scheint indessen unerreichbar gewesen zu sein, ausser wenn er von dem Begriffe vieler Götter oder Naturmächte ausging. Die henotheistischen und polytheistischen Stufen waren beide als Vorbereitung für die monotheistische Stufe nothwendig; als aber jene Stufe einmal erreicht worden war, als der Begriff eines Gottes über allen Göttern und endlich der Begriff Gottes sich einmal gebildet hatte, da hätten die Götter in der

---

1) Prellwitz leitet ἥρως sehr kühn von Sanskrit sâra, Saft. Macht, ab.

Mehrzahl ipso facto verschwinden müssen. Die grösste Verwirrung und der grösste Unfug ward angerichtet, als alte und selbst moderne Denker sich einbildeten, dass Götter wirklich der Plural von Gott sei, und dass das, was für die Götter gelte, auch auf Gott Anwendung finde. Es war vielleicht unvermeidlich, dass der Name des ersten unter den alten Göttern, des Zeus oder des Jehova, als Name für das nothwendigerweise namenlose Wesen, das wir unter Gott verstehen, beibehalten wurde. Die Weisen Griechenlands wussten sehr wohl, dass die Geschichten von Zeus sich nicht auf Gott bezögen, und doch behielten sie den Namen bei und streiften nur soviel wie möglich alles von ihm ab, was in seiner neuen Rolle etwas störend erschien. Auch die jüdischen Propheten, die nach dem wahren Gotte strebten und nicht mehr einfach mit einem Gotte über allen Göttern zufrieden waren, hielten nichtsdestoweniger an dem Namen Jehova fest und hielten nur soviel wie möglich alles von ihm fern, was der Gottheit unwürdig schien. Ja selbst christliche Dichter wie Dante haben ohne Bedenken Giove in demselben Sinne gebraucht, und wir wissen, in wie gefährliche Ketzereien die alte Kirche verfiel, wenn sie von Christus als einem Gotte oder dem Sohne eines Gottes sprach.

Die wahre Aufgabe der Mythologie.

Was wir jetzt durch das Studium der Mythologie zu lernen wünschen, ist etwas ganz anderes. Wir wollen wissen, wie diese sogenannten Götter überhaupt dazu kamen, zu existiren, und was all die Thatsachen und Umstände, die von ihnen berichtet werden, bedeuten. Waren sie nach ihrer Verdrängung durch den wahren Gott überhaupt wesenlos geworden? Blieb keine wirkliche Persönlichkeit mehr hinter all ihren persönlichen Abenteuern zurück? Man hat diese Frage oft aufgeworfen, und es ist eine Frage, die sehr grosse Wichtigkeit in unserer eigenen Zeit erlangt hat, wo das Gefühl der Einheit

der menschlichen Rasse so viel stärker geworden ist, als es früher war.

Das wahre Interesse, das wir an der Mythologie haben.

Die alten Griechen sind nicht mehr blosse Kuriositäten in unsern Augen, ja selbst die alten Bewohner Indiens stehen nicht mehr gänzlich ausserhalb des Bereiches unserer Sympathie. Sie bilden einen unablösbaren Bestandtheil der Menschheit, zu der wir selbst gehören. Was sie erfahren haben, haben in gewissem Sinne auch wir erfahren; was sie dachten, muss auch für uns denkbar sein; was sie glaubten, kann nicht völlig von dem, was wir glauben, verschieden sein. Wir sind vielleicht weiter fortgeschritten, gerade wie unser Gott fortgeschrittener ist als Jehova, und Jehova fortgeschrittener war als die Elohim der Heiden; in allen Schichten des Denkens muss aber ein ununterbrochener Zusammenhang herrschen, wie er in den Schichten der Erde herrscht. Sonst würde die Menschheit aufhören, ein Gegenstand des wissenschaftlichen Interesses zu sein, jedes Individuum würde eine Eintagsfliege, die Sprache ein blosser Schall, das Denken ein blosser Traum sein.

Wir können daher ganz gut verstehen, warum die Frage der Mythologie moderne Philosophen sogar ernsthafter beschäftigen konnte als alte Denker. Wir wollen wissen, aus was für einem Stoffe die Götter gemacht waren, an die die alte arische Sprachfamilie glaubte, und was die glaubhaften und unglaubhaften Geschichten, die von ihnen erzählt wurden, bedeuteten. Die beiden Fragen sind in Wahrheit untrennbar, und es will mir scheinen, dass ihre Beantwortung, die ja die Beantwortung der Frage nach der Abstammung des menschlichen Geistes einschliesst, uns sogar noch mehr angeht als die Antwort auf die Frage nach der Abstammung des Menschen als eines blossen Thieres. Angenommen, es könnte bewiesen werden, dass der Mensch in gerader Linie von einer unbekannten Affenart abstamme, so würde das schliesslich doch nur unser

Äusseres betreffen.[1]) Selbst wenn wir uns unsere Vorfahren mit Schwänzen geziert vorstellen müssten, brauchten wir ihnen deshalb doch nicht unsere Sympathie zu entziehen. Wenn wir aber beweisen könnten, dass wir von Blödsinnigen und Wahnwitzigen abstammten, — und viele von den Erzählungen von den alten Göttern sind die Erzählungen von Wahnsinnigen — so könnten wir uns mit Recht bei dem Gedanken an erbliche Einflüsse unbehaglich fühlen.

Die Krankheit der Sprache.

Die Frage der Mythologie ist in der That eine Frage der Psychologie geworden, und da unsere Psyche hauptsächlich durch die Sprache für uns objektiv wird, eine Frage der Sprachwissenschaft. Dies wird erklären, warum ich, als ich das innerste Wesen der Mythologie zu erklären versuchte, es lieber eine Krankheit der Sprache als eine Krankheit des Denkens nannte. Der Ausdruck war auffallend und sollte auffallend sein, um Aufmerksamkeit und möglicherweise Widerspruch zu erregen. Ich glaube, er hat beide Absichten erfüllt und insofern Gutes gestiftet. Nachdem ich aber in meinem Werke »Das Denken im Lichte der Sprache« ausführlich erklärt hatte, dass Sprache und Denken untrennbar seien, und dass eine Krankheit der Sprache daher dasselbe wie eine Krankheit des Denkens sei, hätte es eigentlich nicht mehr zweifelhaft sein sollen, was ich meinte. Den höchsten Gott als ein Wesen darzustellen, das Verbrechen jeder Art begeht, von Menschen getäuscht wird, mit seiner Frau zürnt und sich an seinen Kindern vergreift, ist sicherlich beweisend für eine Krankheit, eine ungewöhnliche Verfassung des Denkens oder, um deutlicher zu reden, für wirkliche Verrücktheit. Man hat geglaubt, ich verstände unter Krankheit der Sprache nichts weiter als gewisse wohl-

1) Siehe Sir Walter L. Buller, Illustrations of Darwin (1895), S. 103.

bekannte Missverständnisse, wie z. B. μῆλα, Herden, für μῆλα, Äpfel, la tour sans venin für la tour Saint Vrain (Verena). Diese Fälle bilden einen sehr kleinen Abschnitt der mythologischen Pathologie und verdanken ihre Popularität besonders dem Umstande, dass sie belustigend und leicht verständlich sind. Ich verstand aber unter Krankheit der Sprache viel mehr. Ich sehe den Gebrauch eines Beiwortes als Subjekts, eines Adjektivs als Substantivs wie deva, hell, als deva, Gott, und eines Plurals devâs, Götter, als Symptome einer weit ernsteren Krankheit der Sprache an. Ich habe es gewagt, selbst wissenschaftliche Wörter wie z. B. Licht, Wärme, Elektricität, derselben Klasse von ungesunden Wörtern zuzuweisen und stimme völlig mit R. von Mayer überein, der erklärte, sie wären um nichts besser als die Götter Griechenlands.

Die Fälle von Sprachkrankheit, die einem blossen Missverständisse, falscher Etymologie, falscher Aussprache und ähnlichen Zufällen entspringen, sind sicherlich merkwürdig; es sind aber sehr leichte Beschwerden, die die tiefsten Quellen der Mythologie nicht berühren. Ein nachdenkender Kritiker hätte nicht missverstehen können, was ich meinte, und es freut mich, dass Horatio Hale, der Nestor der wissenschaftlichen Ethnologen, völlig in meine Gedanken eingedrungen ist. »Der Ausdruck ‚Krankheit der Sprache‘«, schreibt er, »war zu allgemein, er enthält aber ein grosses Mass von Wahrheit.«[1]) Er giebt dann im Folgenden ein paar sehr interessante Illustrationen jener eigenthümlichen, aber leichten Sprachkrankheit, die Missverständnissen entspringt. Einige Proben werden vielleicht interessiren.

Irokesische Erzählungen.

Als vor vierhundert Jahren der Bund der fünf (später sechs) irokesischen Völker gegründet wurde, waren die drei

1) Journal of American Folklore, Bd. III, No. X. »Above« and »Below«.

führenden Persönlichkeiten Hiawatha (Hayonwatha), Dekanawidah (Tekanawita) und Atotarho. Es waren historische Charaktere, aber bald wurden sie der Gegenstand mythologischer Geschichten, die aus der Verdrehung der einheimischen Bezeichnungen erwuchsen. Atotarho, ein Particip von otarhon, bedeutet »verwickelt«, wahrscheinlich einer der vielen Clannamen, die zu seiner gens gehörten. Wegen seines heftigen Charakters spricht aber das gewöhnliche Volk von ihm als einem furchtbaren Zauberer, dessen Haupt anstatt mit Haaren mit einer verwickelten, wirren Masse von lebenden Schlangen bedeckt war.

Hiawatha's Name, Hayonwatha, abgeleitet von ayonni d. h. Wampumgürtel und katha »machen«, war ebenfalls einer der vielen Clannamen. Allein bald führte er zu der Sage, es sei Hiawatha gewesen, der das Wampum, das indianische Muschelgeld und mnemonische Symbol, erfunden habe, eine Erfindung, die, wie Hügelfunde beweisen, Jahrhunderte vor seiner Geburt in Gebrauch war.

Der dritte, Dekanawidah, der stolzeste unter den Gründern und Mitgliedern des Bundes, soll in einer öffentlichen Rede den Gebrauch seines Namens seitens irgend eines seiner Nachfolger verboten haben. Es war dies eine allgemeine Sitte, die »die wiederholte Auferstehung eines Anführers« genannt wurde. So geschah es, dass man mit indianischer Metapher von Dekanawidah sagte, dass er »sich selbst begraben habe«, um diese politische Auferstehung zu vermeiden. John Buck (Skanawati), der oberste Anführer der Onondagas, erzählte Horatio Hale: »Einige unserer Leute werden Ihnen erzählen, dass Tekanawita ein Grab grub und sich selbst darin begrub«. Aber sie verstehen nicht, was die Sage bedeutet.'

Es zeigt dies, welch ausgezeichneten Dienst die Ethnologen dem Studium der vergleichenden Mythologie erweisen könnten, wenn sie, anstatt einen metaphorischen Ausdruck wie »Krankheit der Sprache« misszuverstehen oder nicht verstehen zu wollen, missverstandene Metaphern bei den Onondagas und andern wilden Völkern sammeln wollten. Es ist richtig, dass

solche Beispiele das Gebiet der vergleichenden Mythologie nur streifen; ihre Erklärung hilft indessen zur Lösung schwererer Aufgaben.

Die Mythologie als ein psychologisches Problem.

Wir müssen stets daran denken, dass die Mythologie nicht mehr der klassischen Philologie und den schönen Künsten allein angehört, sondern eins der wichtigsten Probleme der Psychologie geworden ist. Wir haben die Frage zu stellen, ob der Menschengeist wirklich so geartet war, dass er den Begriff von Göttern als übernatürlichen und allmächtigen Wesen schaffen und dann ihnen Geschichten zuschreiben konnte, wie sie z. B. Zeus und Hera, Apollon, Ares und Aphrodite zugeschrieben werden. Wir wollen zugeben, dass die Sitte des Kannibalismus als eine circonstance atténuante für den seltsamen Appetit des Kronos oder der Demeter angeführt werden kann; aber dass Zeus seine Gattin vom Himmel herunter hängen liess, die Hände mit Ketten umwunden und mit zwei Ambossen an den Füssen, dass er seinen Sohn beim Fusse ergriff und ihn kopfüber vom Himmel herunterwarf, bis er, nachdem er einen ganzen Tag lang gefallen, bei Sonnenuntergang auf der Insel Lemnos landete und Zeit seines Lebens ein Krüppel blieb, ja dass dieser selbe Gott, Hephaistos, als Sohn des Zeus und der Here bezeichnet und an einer andern Stelle als der Sohn der Here allein dargestellt wurde, aus ihrer Hüfte geboren, um ihren Gatten zu ärgern, der die Athene in voller Rüstung aus seinem eigenen Haupte hervorgebracht hatte — all das sind Dinge, die die Griechen, so weit wir sie auch zurückverfolgen mögen, niemals mit eigenen Augen hätten sehen können, ja, die ohne Anregung kein menschliches Hirn je sich hätte vorstellen können, selbst nicht in Bedlam. Und das ist noch nicht alles. Hesiod berichtet uns, dass Metis, die erste Gemahlin des Zeus, während ihrer Schwangerschaft von ihrem Gatten in seinem eigenen Leibe gefangen gehalten wurde, damit sie ihm sagen könnte, was gut und was böse sei. Ihr ungeborenes Kind

war Athene, und als die Zeit ihrer Geburt kam, musste sie aus dem Haupte des Zeus geboren werden. Hier können wir sicherlich einen verborgenen Sinn entdecken, der Mythus aber, der ihn gewährt, bleibt so ungeheuerlich wie vorher. Es ist leicht, zu sagen, dass alles dies Fabeln sind, aber das heisst die Frage zum Satze machen. Es ist leicht, zu sagen, dass die Griechen wussten, dass derartige Geschichten unwahr oder fabelhaft wären. Ja, aber die Frage, die wir beantworten sollen, lautet: was ist eine fabula, d. h. eine Sage, und wie entstand sie? Wenn alle Mythen ohne vernünftigen Sinn sind, wie haben vernünftige Wesen sie erfinden können? Wir können eine infantia unserer Rasse zugeben; wir können aber nicht eine Periode der dementia als Anfang eines Entwicklungsprocesses zugeben, von dem wir selbst integrirende Glieder, wenn nicht die letzten Ergebnisse, sind.

Die Hyponoia der Mythologie.

Alles dies fühlten auch die alten Philosophen, wenn auch vielleicht nicht so scharf wie wir selbst. Und wie weit sie auch in ihren Ansichten über die Mythologie auseinander gehen mochten, so stimmten sie doch meistens in der Vermuthung überein, dass die Mythen ursprünglich etwas anderes bedeuteten, als sie zu bedeuten schienen, dass sie in der That eine Hyponoia, einen darunter liegenden Gedanken, eine wahre Absicht, eine vernünftige Bedeutung, enthielten, dass die Götter nicht blosse Schöpfungen der Phantasie und die Geschichten von ihnen nicht blosser Wahnwitz wären. Aber selbst nachdem man zugegeben hatte, dass eine gewisse Vernünftigkeit in all der Unvernünftigkeit der Mythen der Alten enthalten sei, blieb es noch ein Streitpunkt, was diese Vernünftigkeit, was das Rationale der Mythologie wirklich wäre, und die Meinungen gingen nach allen Richtungen aus einander, unter den alten wie unter den modernen Gelehrten. Es ist ein grosser Fehler, zu glauben, dass der Versuch, die Mythologien der

alten Welt zu rationalisiren, eine blosse Phantasterei moderner Philosophen sei, und dass die Alten sich bei ihren Fabeln, so wie sie ihnen vom Vater auf den Sohn vererbt waren, beruhigt hätten.

Griechische Ansichten über die Bedeutung der Mythologie.

Nicht nur in Indien, sondern auch in Griechenland wussten die Philosophen sehr wohl, dass nichts, was unter den Menschen unehrenhaft war, als wahr oder ehrenhaft angesehen werden konnte, wenn es von den Göttern erzählt wurde, wenn es auch vielleicht wahr für das war, was die Götter ursprünglich darstellten. Sie prägten thatsächlich ein besonderes Wort ἀλληγορία, Allegorie, das die Beschreibung eines Dinges unter dem Bilde eines anderen bedeutete. Schon im sechsten Jahrhundert vor Christi Geburt erklärte Metrodoros von Lampsakos, dass Agamemnon den Äther bedeute (Ἀγαμέμνονα τὸν αἰθέρα Μητρόδωρος εἶπεν ἀλληγορικῶς). Plutarch erzählt uns, dass die Griechen Kronos als chronos, Zeit, allegorisirten oder deuteten, und dass sie ebenso die Sonne (ἥλιος) in Apollon wiederfanden. Wenn ein vergleichender Mythologe es wagen sollte, dasselbe heute zu sagen, welch ein Aufschrei würde ertönen gegen solch einen Frevel am Geiste Griechenlands! Es ist richtig, dass selbst die Philosophen, die in den Göttern nichts als vergötterte Menschen sehen, eine mächtige Autorität in Euhemeros haben, der, wenn nicht den Leichnam, so doch wenigstens das Grab des Zeus zu Knossos entdeckt zu haben behauptete. Dies Mittel war wirklich schlimmer als das Übel, das es heilen sollte.

Die am meisten anerkannten Deutungen bei den Griechen waren indessen die ethische und die physische. Die erstere sah z. B. in Athene die Vertreterin der Weisheit, in Ares den Vertreter der Unweisheit; die letztere suchte etwas ganz ähnliches zu sehen wie wir, nämlich Naturerscheinungen, dargestellt durch göttliche Persönlichkeiten.

Die Götter als Vertreter der hervorragenden Naturerscheinungen.

Wenn wir alle kleineren Fragen, alle rein auf der Einbildung beruhenden Theorien bei Seite lassen, können wir behaupten, dass gegenwärtig beinahe alle ernsthaften Forscher der Mythologie in diesem Grundprincipe übereinstimmen, nämlich dass die Götter ursprünglich personificirte Vertreter der hervorragendsten Naturerscheinungen [1] waren, dass das, was wir als Naturereignisse betrachten, als die Bethätigungen dieser Vertreter aufgefasst wurden, und dass, als einmal der Geschmack an solchen wunderbaren Geschichten geschaffen war, wie sie natürlicherweise entstehen mussten, wenn die furchtbaren Wirkungen der Natur als Thaten von Individuen beschrieben werden mussten, gern ähnliche Geschichten erfunden wurden, selbst wenn ein wirklicher Grund dafür nicht vorlag. Als Götter und Göttinnen einmal geschaffen waren, und Naturerscheinungen einmal in übernatürliche Thaten der Götter verwandelt waren, und als der Glaube gross gezogen war, dass die grösste Vortrefflichkeit, die menschliche Wesen erreichen könnten, von der Macht dieser Götter übertroffen würde, da konnten begreiflicherweise auch die Thaten wirklicher menschlicher Wesen, mächtiger Helden und schöner Heldinnen, so übertrieben werden, dass sie beinahe oder völlig den Göttern gleich kamen. Es konnte dann auch geschehen, dass Geschichten, die über Götter und Helden umliefen, von wirklichen geschichtlichen Personen erzählt wurden, gerade wie in der Gegenwart witzige Aussprüche, deren Urheber vergessen sind, ohne Bedenken von lebenden Personen erzählt werden, die sie ganz wohl gethan haben könnten.

Wenn die Götter einmal gegeben sind, können wir uns

1) Plato, Kratylos, 397 c, sagt: Φαίνονταί μοι οἱ πρῶτοι τῶν ἀνθρώπων τῶν περὶ τὴν Ἑλλάδα τούτους μόνους θεοὺς ἡγεῖσθαι οὕσπερ νῦν πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ οὐρανόν.

Göttinnen, Helden und Heldinnen erklären. Nur die Götter erfordern eine Erklärung, und wir wissen jetzt mit völliger Sicherheit, dass sie bei ihrem ersten Auftreten einfach die handelnden Wesen waren, die man als hinter den auffallendsten Naturerscheinungen stehend voraussetzte. Jeder, der dieser Meinung ist, steht auf unserer Seite, so weit er auch in unbedeutenden Punkten von uns abweichen mag. Jeder, der diese Ansicht nicht theilt, muss darauf vorbereitet sein, uns zu zeigen, aus welcher andern Quelle die sogenannten Götter oder Devas haben entspringen können.

Das Wetter und die Jahreszeiten.

Schriftsteller, unbekannt mit dem Wenigen, das uns von den Gedanken und der Unterhaltung des Volkes aus der Zeit erhalten ist, wo von Literatur, geschriebener wie ungeschriebener, noch nicht die Rede sein kann, erklären beständig, dass jene alten Leute nicht solche Thoren gewesen sein können, um von nichts anderem als dem Wetter zu reden, um fortwährend zu fragen: »τί Ζεὺς ποιεῖ; Was thut Zeus?« Aber giebt es nicht solche Thoren auch noch heutzutage? Die Unterhaltung der Bauern, wie sie in einigen unserer abseits gelegenen Dörfer ist oder doch noch vor wenigen Generationen war, dürfte kaum eine viel grössere Abwechslung darbieten. Ja, sogar unter den höheren Klassen scheint mir die Unterhaltung über das Wetter keine unbedeutende Rolle zu spielen; man denke an Sportsleute, Seeleute oder Landleute. Wir selber können von Zeiten und Jahreszeiten sprechen, als ob sie nichts als Sonnenschein und Regen bedeuteten. Aber für die Alten, die auf dem Acker lebten und für die Arbeit hauptsächlich die Arbeit bedeutete, die auf den Acker verwendet wurde, waren die Jahreszeiten, was der heutige Name für sie in den romanischen Sprachen und im Englischen eigentlich besagt, sationes oder Saaten. Von dem Gelingen jeder Saat hing nicht nur das Leben des Säemanns selbst, sondern auch das seiner

Kinder und seines Viehes ab. Die Zeiten und Jahreszeiten zu wissen, hiess in jener frühen Zeit alles wissen, ein Wetterprophet zu sein, war soviel wie ein Prophet sein.

In dieser Hinsicht verdanken wir Mannhardt viel, der wieder und wieder gezeigt hat, welch ein wichtiges Element der Ackerbau in der Religion und Mythologie der Alten bildete, und wie natürlich es war, dass die Verehrung der Demeter eine so hervorragende Stellung in den religiösen Mysterien Griechenlands einnahm.

Zu wissen, ob es Regen oder Sonnenschein geben würde, ob es sicher wäre, zu Lande oder zu Wasser zu reisen, war oft eine Sache, an der das Leben oder der Tod ganzer Familien und Dörfer hing. Es ist also nicht etwas so ganz ausserordentliches, dass die Leute sich über alles dies unterhielten.

Und nun müssen wir uns daran erinnern: wie war ihre Sprache beschaffen? Sie war so geartet, dass, wenn wir von Himmel, Wind, Donner oder Regen sprechen, sie nur von handelnden Wesen sprachen und nur von solchen sprechen konnten, von einem Leuchter, einem Bläser, einem Donnerer, einem Regner, also von handelnden, von lichten handelnden Wesen (deva). Und was sind diese lichten handelnden Wesen anders als ihre Götter? Mit einer Vorliebe für Geheimnisse, wie sie ungebildete Leute besitzen, erfanden sie kleine Regeln und Sprüche, Sprüchwörter und Räthsel, über Zeiten und Jahreszeiten. Erwähnt nicht Herakleitos die Jahreszeiten unter den Erscheinungen, die zu der Vorstellung von Göttern führten? Beruft sich nicht sogar Paulus (Apostelgesch. XIV, 17) auf den Regen vom Himmel und die fruchtbaren Zeiten als das, was die Heiden zur Erkenntniss Gottes führt?

Wetterregeln.

Haben wir nicht selbst heute noch solche Sprüche? Man sehe z. B. die folgenden englischen Wetterregeln an: 'Rain before seven, shine before eleven,' 'The evening grey and morning red make the shepherd don his plaid,' 'The evening red

and morning grey are the sign of a very fine day,' 'A rainbow in the morning is the shepherd's warning,' 'A rainbow at night is the shepherd's delight,' 'Three white frosts and then rain,' 'A green Yule makes a fat kirkyard,' 'March winds and April showers bring forth May flowers,' 'If it rains on St. Swithin, it will rain for forty days.' Jede alte Bauersfrau wird noch hundert andere derartige Regeln wissen. In der That bestand ihr beständiger Vorrath an Weisheit, über das Wetter, über Nahrung, Gesundheit und Krankheit, Gesetz und Gerichtspflege, ja, auch über Religion und Moral, wie dies noch heute der Fall ist, aus nichts als diesen kleinen Regeln, Sprüchen, Sentenzen, Maximen, oder wie wir sie sonst nennen mögen, bisweilen metrisch, rhythmisch oder gereimt, aber immer in einer Form, die es dem Gedächtniss erleichterte, sie in dem Augenblicke, wo man ihrer bedurfte, wieder hervorzubringen. Zu einer Zeit, wo man von Morgen, Abend, Sommer und Winter, Wind und Regen noch als dieses thuend oder jenes bringend redete, als ob es wirklich persönliche, handelnde Wesen wären, wo der Wind das himmlische Kind (der Wind, der Wind, das himmlische Kind), der Regen ein Reisender (Rain, rain, go to Spain), die Sterne unbekannte Freunde waren (Twinkle, twinkle, little star, how I wonder what you are), mussten natürlicherweise überall Geschichten entstehen, und besonders, wenn Kinder, die diese Sprüche lernten, lange ehe sie ein Wort davon verstanden, ihre Grossmutter fragten, wer das himmlische Kind wäre, oder warum der Regen nach Spanien reiste. Die Grossmama musste alles liefern, was sie wünschten, und bei ihr wurde natürlich das himmlische Kind zu einem jungen Prinzen und der Reisende, der über die See dahin fährt, zu einem furchtbaren Riesen und so weiter. Wenn die Kinder erst einmal diese Geschichten von der Grossmutter oder einer alten Amme gehört hatten, so verlangten sie selbstverständlich wieder und wieder nach ihnen, und wehe der Erzählerin, wenn sie etwas vergass oder etwas änderte. Die Kinder bestanden darauf, die alte Geschichte zu haben, und wiederholten sie Wort für Wort unter einander, bis ihr Text

so fest stand wie ein Kapitel der Bibel. Wir werden sehen, dass viele dieser Sprüche sich in der Form von Räthseln erhielten, und dass diese alten Räthsel oft die Quellen alter Mythologie wurden.

Geschichtliche Überlieferungen.

Man behauptet aber mit einem gewissen Grade von Wahrscheinlichkeit, dass diese alten Völker auch noch etwas anderes im Gedächtniss bewahrt haben müssen, ein paar wirkliche Helden, ein paar wirkliche Schlachten, und dass sie doch wohl lieber von ihnen gesagt und gesungen haben werden als von dem Kampfe zwischen Licht und Dunkel, zwischen Tag und Nacht, Sonnenschein und Regen, Frühling und Winter. So scheint es, aber man hat gezeigt, dass es selbst in unserer Zeit nichts Auffallenderes giebt als die Vergesslichkeit des Volkes, wo keine gedruckte Literatur besteht, um das Andenken an grosse Ereignisse wach zu erhalten. Man hat Proben gemacht und gefunden, dass Bauern, die in der Nähe von Leipzig wohnten, nichts von der grossen Schlacht wussten, ausser was sie in der Schule gelernt hatten. Ich habe selbst gehört wie eine alte Frau ihren Freundinnen versicherte, dass nach der Schlacht bei Waterloo Napoleon sich viele Jahre lang in England versteckt gehalten habe und endlich nach Paris zurückgekommen sei, um die Deutschen zu bekämpfen. Ähnliche Versuche, um die Erinnerungsfähigkeit von Bauern zu prüfen, hat man in der Nähe der grossen Schlachtfelder Friedrichs des Grossen angestellt. Die Leute kannten alle eine mehr oder weniger mythische Anekdote vom Ollen Fritzen, aber von den Schlachten in der Nähe ihrer eigenen Dörfer, von der Stellung der Armeen, von der Flucht des Feindes, von tapfern Thaten und alledem wussten sie nicht das Mindeste. Es werden Stellen gezeigt, wo der König zu Pferde über einen Fluss gesprungen sein soll, über den nur ein alter heidnischer Gott oder Held hätte springen können, das

heisst, Volkssagen haben begonnen, die historische Wirklichkeit zu absorbiren.

Hahn, der zu demselben Zwecke das Gedächtniss der Albanesen in Bezug auf die grossen Ereignisse in ihrer neueren Geschichte prüfte, fand, dass es ein vollständig leeres Blatt sei. Und was sie von Skanderbeg, ihrem grossen Helden, wussten, war hier rein sagenhaft und mythisch. Sie zeigten die Fusstapfen seines Streitrosses auf einem Felsen, auf den der Nationalheld von einem Turme seiner Festung herabgesprengt wäre — alles übrige war, als ob es nie geschehen wäre.

Gewöhnliche, ungebildete Leute haben ihren eigenen Geschmack. Wir haben diesen zu studiren und dürfen nicht ihren Geschmack nach dem unsrigen bemessen. Es ist wohl bekannt, dass nicht nur Sprüche und Erzählungen, sondern auch Fragen und Antworten, meist in der Form von Räthseln, einen wichtigen Bestandtheil der täglichen Unterhaltungsliteratur des Volkes bildeten. Es giebt umfangreiche Sammlungen solcher Räthsel aus alter wie aus neuer Zeit, und bei vielen ist es schwer zu sagen, ob sie neu oder alt sind, denn weder sprachlich noch inhaltlich haben sie bis jetzt die Beachtung gefunden, die sie verdienen.

Räthsel.

Ich machte in einem meiner früheren Bücher auf die Wichtigkeit von Räthseln als eines Hülfsmittels für die Erklärung des Ursprungs manches Mythus' aufmerksam, und die Thatsache, dass Victor Henry unabhängig zu demselben Schlusse kam, war mir als eine Stütze für die Richtigkeit meiner Beobachtung äusserst willkommen. Diese unabhängige Übereinstimmung erforderte keine Erklärung oder Entschuldigung von seiner Seite, denn in diesen Dingen hat die Frage der Priorität keine Berechtigung, und mir selbst waren, wie ich seitdem herausgefunden habe, schon russische Gelehrte wie Afanasieff, Orest Miller und andere zuvorgekommen, die lange vor mir

auf die Wichtigkeit von Räthseln für mythologische Forschungen hingewiesen hatten.

Der Ursprung der Räthsel.

Einige dieser Räthsel scheinen ganz von selbst zu entstehen. Nichts war natürlicher für die alten Âryas als von der aufgehenden Sonne als dem Kinde des Morgens und von der untergehenden Sonne als dem Kinde des Abends zu sprechen. Auch bedurfte es keiner dichterischen Anstrengung, um von den beiden als Zwillingen und als Kindern des Tages und der Nacht zu reden. Von einem andern Gesichtspunkte aus konnte aber der Tag der Sprössling, was nicht mehr heisst als das Erzeugniss, der aufgehenden Sonne und die Nacht der Sprössling der untergehenden Sonne genannt werden. So war das Räthsel fertig. Selbst ein Wilder könnte sich versucht fühlen, zu fragen: »Wie kann die Sonne ihre Eltern erzeugen?« Und diese Frage ist thatsächlich in einer der Hymnen des Rigveda (I, 95, 4) gethan worden: »Wer kann jenen verborgenen Gott (Agni) erfassen? Das kleine Kind hat seine Mutter geboren«.

Das Beiwort »verborgen«, das Agni hier erhält (ni*n*ya), könnte durch räthselhaft, geheimnissvoll übersetzt werden. Und sobald einmal mit einem Räthsel dieser Art der Anfang gemacht worden ist, folgen ihm bald andere. Wir brauchen nur daran zu denken, dass die aufgehende Sonne nicht nur der Sprössling des Morgens genannt werden kann, sondern ebenso gut auch das Kind der Nacht, als aus dem Schosse der Nacht hervorgehend, während die untergehende Sonne nicht nur als der Sprössling des Abends, sondern ebenso auch als der Sohn und Erbe des ganzen Tages aufgefasst werden kann. Unter diesen Umständen musste bald die Frage gethan werden, warum die Mutter der aufgehenden Sonne, die Nacht, nicht ihr eigenes Kind säuge, sondern es der Pflege des Tages überlasse, während die Mutter der untergehenden Sonne, der Tag, ihr Kind der

Sorge der Nacht überlasse. Brauchen wir uns daher zu wundern, dass einer der Dichter des Rigveda (I, 95, 1) sagen konnte: »Die beiden Schwestern von ungleichem Aussehen wandern dahin; die eine säugt das Kind der andern«.[1] Bei der einen ist das Kind golden, sich selber fortbewegend (die Sonne), bei der andern zeigt es sich strahlend und voll herrlichen Glanzes (der Mond). Sehr bald folgt eine andere Situation, die ein anderes Räthsel mit sich bringt. Die beiden Schwestern und Mütter, von denen jede das Kind der andern säugen soll, werden nun als beide dasselbe Kind säugend dargestellt. So lesen wir Rv. I, 96, 5: dhâpáyete *s*i*s*um ékam samî*k*î́, die beiden säugen zusammen das eine Kind, und es ist eine Anspielung auf etwas wie Eifersucht zwischen den beiden Schwestern, wenn wir lesen, dass eine Schwester die Farbe oder Schönheit der andern zu vernichten sucht, vár*n*am âmémyâne.

Aus solchen Stoffen entstanden Räthsel in einer sehr frühen Zeit. Wir begegnen ihnen in Hymnen des Rigveda wie I, 152, und wir erfahren aus den Brâhma*n*as, dass bei gewissen Opfern Räthsel eine anerkannte Unterhaltung der Priester bildeten.

Es war indessen eine sehr ernste Bedingung mit dem Rathen einiger dieser Räthsel verbunden, dass nämlich jedem, der sie nicht errathen konnte, der Kopf abgeschlagen wurde. Dies erscheint eine seltsame Massregel, und doch finden wir genau dieselbe Bedingung in Indien (Upanishads), in Griechenland (Sphinx), in Island (Edda) und bei den Slaven.[2]

Räthsel, wenn auch nur ziemlich ärmliche, werden im alten Testamente[3] erwähnt, und wir finden eine grosse Zahl von

---

1) Anyânyâ kann kaum für etwas anderes als anyânyasyai stehen.

2) Krek, Slavische Literaturgeschichte, S. 266, 299.

3) Wenn ich Simsons Räthsel ärmlich nenne, so geschieht es, weil keiner es rathen konnte, der nicht die Thatsachen kannte, auf die es sich bezog. Simson hatte wirklich den Leichnam eines Löwen und in ihm einen Bienenschwarm und Honig gesehen. Dies

mythologischen Räthseln, wenn man sie so nennen will, bei den finno-ugrischen Stämmen der Gegenwart. Bei den verschiedenartigsten Völkern finden wir nicht nur ausgeführte Räthsel. sondern auch Wörter, Phrasen und Sprüche, die, wenn wörtlich ausgelegt, sich sofort in einen Mythus verwandeln würden. Die Gedichte Rückerts, eines unserer gedankenreichsten Dichter, sind voll von diesen mythologischen Keimen. »Die Morgenröthe wirkt ihr Kleid,« sagt er, ohne, wie es scheint, zu bemerken, dass diese Äusserung irgend etwas Besonderes enthalte. »The Dawn embroiders her gown« würde auch im Englischen ganz verständlich sein, ohne irgend welche bewusste Beziehung auf die an ihrem Webstuhl webende Penelope oder die ihren Faden spinnenden drei Schicksalsschwestern. Unter den russischen Räthseln, die Mannhardt a. a. O. S. 216 anführt, finden wir ein Räthsel: »Vorm Walde, vorm Busch ein rothes Kleid.« Und bei den Letten finden wir eine vollständige Erzählung in ihren Volksliedern, die berichtet, wie die Sonnentochter (die Morgenröthe) ihr rothes Gewand an dem grossen Eichbaume aufhängt, ein Ausdruck.

---

brachte er in die Form eines Räthsels: »Speise ging von dem Fresser (dem Löwen), und Süssigkeit (Honig) von dem Starken.« Simson hatte ganz Recht, wenn er sagte, dass keiner sein Räthsel hätte lösen können, wenn er nicht mit seinem Kalbe gepflügt hätte. Wir finden aber ähnliche Räthsel, die sich auf wirkliche Vorkommnisse beziehen, auch anderswo. Gestr, z. B. hatte ein totes Pferd auf dem Eise liegen sehen, und einen Wurm in dem Leichnam, während beide von der Strömung in die See getrieben wurden, und er gab König Heidreck das Räthsel auf: »Ich sah den Feldvergrösserer der Erde (das Wasser oder das Eis) sich dahin bewegen, ein Toter sass auf einem Toten (ein totes Pferd auf dem toten Eis), ein Blinder ritt seewärts auf einem Blinden (der blinde Wurm auf dem Leichnam), aber das Pferd war leblos«.

Es giebt noch verschiedene andere Räthsel von derselben Art (Wolf's Zeitschrift, Bd. III, S. 5), aber sie alle lassen den wahren Charakter eines Räthsels vermissen. Es sind umschreibende Beschreibungen wirklicher Thatsachen, und sie konnten daher ohne eine Kenntniss der Thatsachen nicht gerathen werden.

der uns später helfen wird, das goldene Vliess der Helle (Sûryâ) zu verstehen, das an der Eiche in Aia aufgehängt war.

Rückert sagt weiter, ganz unbewusst: »Und hoch wie überm Walde des Abends Goldnetz hing«, aber die Russen haben ein Räthsel daraus gemacht und fragen: »Was ist das für Gold, das aus einem Fenster in das andere gesponnen ist?«

Einer der neuesten unter neueren Dichtern, Heinrich Heine, wird niemals müde, ganz wie ein vedischer *Ri*shi von den gewöhnlichsten Ereignissen in der Natur zu singen, und doch wundert sich niemand, dass er sich so abgedroschene, so verbrauchte und uninteressante Stoffe gewählt habe.

> Sonnenaufgang. Goldne Pfeile
> Schiessen nach den weissen Nebeln,
> Die sich röthen, wie verwundet,
> Und in Glanz und Licht zerrinnen.
> Endlich ist der Sieg erfochten,
> Und der Tag, der Triumphator,
> Tritt, in strahlend voller Glorie,
> Auf den Nacken des Gebirges.

Ein anderes russisches Räthsel fragt: »Es steht ein Baum mitten im Dorfe, in jeder Hütte ist er sichtbar.« Die Antwort ist: »Die Sonne und ihr Licht«. Das beweist, wie verbreitet die Vorstellung war, dass die Sonne täglich auf einem unsichtbaren Baume wüchse, gerade jener Eiche, an der die Sonnentochter ihren rothen Rock hängte, und die jeden Abend umgehauen wurde. Ein norwegisches Räthsel stellt dieselbe Frage:

> Da steht ein Baum auf dem Billingsberge,
> Der tropft über ein Meer,
> Seine Zweige leuchten wie Gold;
> Das räthst du heute nicht.

Nun müssen wir bedenken, dass es bei einem Räthsel nothwendig ist, etwas zu verbergen und nicht die gewöhnlichen Namen der Sonne, des Mondes und der Sterne, des Windes und des Himmels zu gebrauchen, wenn sich die Frage auf sie bezieht.

Die Räthselsprache der Mythologie.

Und dies scheint mir bis zu einem gewissen Grade die oft gestellte Frage zu beantworten, warum die mythologischen Namen, die doch deutlich Naturerscheinungen bezeichnen sollen, so unregelmässig, so schwer zu erklären und offenbar von den Leuten selbst so wenig verstanden seien. Wenn ein Mythus, wie eben beschrieben, durch die Räthselstufe hindurchging, so behielt er nothwendigerweise solche Namen wie Artemis anstatt Selene, Vulcanus anstatt Ignis, Aphrodite anstatt Charis u. s. w., und wenn ein Räthsel einmal volksthümlich geworden war, so behielten die Leute seine Phraseologie auch für gewöhnliche Zwecke, gerade wie Schuljungen überall Slang vorziehen, sobald sie ihn sich einmal angeeignet haben. Wenn daher die Litauer uns von einer Prinzessin erzählen, die die Sonne als ihre Krone, den gestirnten Himmel als ihren Mantel, den Mond als ihren Brustschmuck trägt, deren Lächeln die Morgenröthe und deren Thränen der Regen ist, der sich, wenn er auf die Erde fällt, in Diamanten verwandelt, so können wir kaum bezweifeln, dass sie eine Art Here (*Svârâ), den leuchtenden Himmel, bedeuten muss. Wenn aber die Litauer, anstatt zu sagen: »es regnet«, sagen: »Die Prinzessin Karalune weint«, so können wir nicht sagen, was Karalune bedeutet, wofern wir nicht die Etymologie des Namens entdecken können.

Für uns sind alle diese Ausdrucksweisen interessant, weil sie von Mythologie strotzen, und wir erfahren hier auch, warum gerade die Namen, die an und für sich am unverständlichsten sind, die grösste Neugierde erregen und die grösste Masse von Mythologie um sich sammeln.

Ich füge noch ein paar Räthsel hinzu, die, sobald sie gelöst sind, ja sogar schon vorher, zu sogenannten Volksmythen oder Volkssagen führen mussten.

Gestiblindr fragt[1]):

> Wer ist der Dunkele,
> Der über die Erde fährt,
> Verschlingt Wasser und Wälder?
> Vor dem Wind er sich fürchtet,
> Nicht vor den Menschen,
> Und ruft die Sonne zum Kampfe.
> König Heidrek
> Merk auf das Räthsel.

Heidreck antwortet:

> Leicht ist dein Räthsel,
> Blinder Gest,
> Auszudeuten.
> Nebel (myrkvi, eigentlich Finsterniss) erhebt sich
> Aus Gýmir's Wohnung (dem Meer),
> Hindert des Himmels Anschaun,
> Verbirgt die Strahlen
> Der Zwergüberlisterin (der Sonne),
> Flieht nur vor Fornjóts Sohne (dem Winde).

Wenn der Blitz das Blaue genannt wird, das vor dem Donner herläuft, sehen wir wieder, wie leicht ein Mythus aus solch einer Ausdrucksweise entstehen konnte, besonders da es nicht ganz klar ist, warum der Blitz blau genannt wurde. Dass das indessen der Fall war, ersehen wir sogar aus dem heutigen deutschen Ausdruck blitzblau[2]).

Man hat bisweilen bezweifelt, dass eine Wolke einfach eine Kuh genannt werden könne. Das ist im Veda der Fall, und dass es auch in Deutschland so war, können wir von dem Räthsel lernen: »Eine schwarzrandige Kuh ging über eine pfeilerlose Brücke; kein Mensch in diesem Lande die Kuh aufhalten kann[3]).

---

1) Siehe Mannhardt, German. Mythen, S. 219.
2) Mannhardt a. a. O., S. 2.
3) Mannhardt a. a. O., S. 7.

Dass von der Sonne einfach als von dem Vogel (pataṅga) oder dem Schwane (ha*n*sa) gesprochen wurde, schien sehr unwahrscheinlich zu sein, besonders wenn man es benutzte, um die Verwandlung des Zeus in einen Schwan zu erklären. Indessen in Rigveda I, 164, 46 ist es offenbar die Sonne, die divyá*h* supar*n*á*h* garútmân, der himmlische Vogel Garutmat, genannt wird, und in X, 149, 3 wird dieser selbe Garutmat der Vogel Savit*r*is, der Sonne, genannt. Wenn, wie wir kaum bezweifeln können, das spätere Garu*d*a dasselbe Wort ist, finden wir in ihm den Vogel, auf welchem Vish*n*u reiten soll. Bei seiner Geburt soll er Agni gewesen sein, und er wurde als die Sonne gepriesen[1]. Auch scheint es nicht viel Einbildungskraft zu erfordern, um von der Sonne als einem Vogel zu reden. Von allem, was durch die Luft fliegt, kann in der Sprache der Alten als von einem Vogel gesprochen werden. So wird in einem wohlbekannten Räthsel, das ich mich erinnere zu Dessau in der Schule gehört zu haben, vom Schnee als einem Vogel gesprochen: —

Da kam ein Vogel federlos,
Sass auf dem Baume blätterlos;
Da kam die Jungfer mundelos,
Und ass den Vogel federlos,
Hoch auf dem Baume blätterlos.

Dies alte Räthsel ist etwas verschlechtert in einer lateinischen Übersetzung: —

Volavit volucer sine plumis,
Sedit in arbore sine foliis,
Venit homo absque manibus,
Conscendit illum sine pedibus,
Assavit illum sine igne,
Comedit illum sine ore.

Es scheint in der That, dass ein umfassenderes Studium der alten Räthsel auf vieles, was in der alten Mythologie

---

1) Siehe *S*atapathabrâhm. IX, 4, 3—5.

räthselhaft — in beiden Bedeutungen des Wortes — ist, neues Licht werfen könnte. Bisweilen begegnen uns Räthsel, die reine Mythologie sind, wie wenn wir z. B. in einer Sammlung mährischer Räthsel lesen:

Tata vysokej
Mama široká,
Dcera slepá,
Syn divokej.

Der Vater hoch, die Mutter breit[1]), die Tochter blind, der Sohn wild; das ist Himmel, Erde, Nebel und Wind[2]).

Götter mit verständlichen Namen.

Es giebt verschiedene Götter und Helden in der griechischen Mythologie, deren Namen sich selbst erklären. Dass Helios die Sonne bedeutete und Mene den Mond, wird niemand, auch der gläubigste Agriologe nicht, leugnen. Aber was ist die Folge davon gewesen? Die Mythen, die von ihnen erzählt werden, sind von der dürftigsten, schwächlichsten Art, und wenn die Namen aller griechischen Götter gleich leicht verständlich gewesen wären, würden wir wahrscheinlich überhaupt keine Mythologie haben.

Helios und Selene.

Wenn Helios der Sohn des Hyperion und der Euryphaessa genannt wurde (Hom. Hymn. V, 11), so dürfte wohl jeder Grieche gewusst haben, dass dies nichts weiter hiess als dass die Sonne vom hohen Himmel und der weithin leuchtenden Morgenröthe erzeugt sei; und wenn dann Euryphaessa anderswo Theia heisst, sollten wir sofort wissen, dass auch Theia ein

---

1) P*ri*thvî und p*ri*thivî (breit), die regelmässigen Namen für Erde im Sanskrit.

2) Wolf's Zeitschrift, Bd. IV, S. 374.

Name der Morgenröthe gewesen sein muss, obgleich die Morgenröthe gewöhnlich als die Mutter des Helios, der Eos und der Selene dargestellt wird, ein neues Beispiel für unbestimmte Familienverwandtschaft. Sollte auch hier das anlautende th die Verwandtschaft mit devî unmöglich machen? Die Schwester des Helios, mag sie Selene oder Mene oder selbst Artemis genannt werden, ist deutlich der Mond; obgleich eine Schwester des Helios, der der Sohn der Euryphaessa genannt wurde, wird sie bisweilen die Schwester der Eos, ja die Tochter des Helios genannt. Es zeigt sich darin, mit welcher Freiheit die Erscheinungen der Natur in die Sprache der Mythologie übersetzt werden konnten. Dass auch Pallas (-antis) die Stelle des Vaters der Selene einnehmen kann, zeigt, dass dieser Pallas ebenfalls solaren Ursprungs war, und wenn Pallas von seiner Tochter, Pallas (adis) Athene, getötet wurde, weil er ihr Gewalt anzuthun drohte, so beweist das nur noch einmal, wie die Göttin der Morgenröthe an ihren unnatürlichen Vätern Rache nehmen kann, mögen sie nun Indra, Pra*g*âpati oder Pallas oder Hephaistos heissen.

Wenn uns dann berichtet wird, dass sich Helios aus dem Okeanos im Osten erhebt, dass er am Himmel emporsteigt, die Mitte desselben am Mittag erreicht und dann wieder herabsteigt, um wieder in den Okeanos zu tauchen, im Westen, wo die Thore des Helios und sein Eingang in die Dunkelheit sind, so sehen wir eine einfache Beschreibung der Natur vor uns, aber bis jetzt noch nichts, was rein mythologisch oder sagenhaft genannt werden müsste.

Das Boot und die Herden des Helios.

Homer, der alles dies berichtet, scheint nichts von dem goldenen Boot zu wissen, in dem, wie uns andere erzählen, Helios allnächtlich entweder um den Okeanos herum oder unter der Erde von Westen nach Osten segelte. Doch auch dies goldene Boot ist nichts weiter als eine physische Hypothese. Und wenn gesagt wird, dass auf der Insel Thrinakia oder auf der Insel Erytheia Helios sieben Herden Rinder und ebenso viele

Herden Schafe besitzt, jede Herde zu fünfzig Stück, niemals mehr und niemals weniger, so zeigt die Zahl 7×50, das ist 350, zur Genüge, dass hier die Tage des Jahres gemeint sind, indem jeder Tag wie im Veda als eine rothe Kuh betrachtet wird, die am Morgen aus dem dunklen Stalle im Osten herausgelassen wird, über den Himmel dahinwandelt und in den dunklen Stall im Westen hinabsteigt.

Wenn wir zu den Frauen und Kindern des Helios kommen, können wir die Phantasie griechischer Erzähler nicht mehr kontrolliren, aber die meisten auch dieser Namen zeigen, dass sie erfunden waren, um den sonnigen und glänzenden Charakter ihrer Träger zu kennzeichnen. Es giebt kaum ein Beiwort des Helios, das nicht deutlich auf die Sonne ginge; selbst seine Statuen mit ihren Attributen, die letzten Ausläufer aller Mythologie, lassen sich noch als Darstellungen eines Sonnengottes erkennen.

Selene.

Das Gleiche ist der Fall bei Selene, und zwar in solchem Masse, dass wenn wir einmal die Bedeutung ihres Namens kennen, wir nicht mehr ihrer Beinamen oder der Legenden, die von ihr erzählt werden, bedürfen, um ihr Wesen zu errathen. Ihre Liebe zu Endymion kann nur eine Allegorie von den Strahlen des Mondes sein, die die untergehende Sonne (ἔνδυμα)[1]) küssen. Ihre fünfzig Töchter können dann die 4×12 Monde oder Monate der Olympiade mit zwei Schaltmonaten sein. Wenn auch Erse, der Thau, ihre Tochter genannt wird, so bedarf das kaum mehr der Erklärung, als wenn wir sagten, dass der Thau das Kind des Mondes sei. Aeschylus nennt Selene einfach das Auge der Nacht, und wenn sie mit zwei Hörnern (δίκερως) dargestellt wird, so spricht auch das für sich selbst.

---

1) Chips IV, 87—92.

Apollon und Artemis.

Aber während bei solchen Namen wie Helios und Selene die Mythologie kaum eine Gelegenheit hatte, sich zu bethätigen, brauchen wir nur die Namen Apollon und Artemis einzusetzen, und wir betreten im selben Augenblick eine vollständige Wildniss von Mythen, vielfach völlig räthselhaft und wahrscheinlich gerade deswegen um so beliebter.

Dass die Griechen zur Zeit Homers die Bedeutung der Namen ihrer Götter nicht mehr kannten, zeigen gerade die etymologischen Deutungsversuche, die ihre Dichter und später ihre Philosophen und Grammatiker unternahmen. Man hat behauptet, dass jene Namen Überreste aus einer älteren Periode der griechischen Sprache wären, und dass sie als Eigennamen unverändert blieben, während alles um sie herum wuchs und sich veränderte. Darin liegt unzweifelhaft etwas Wahres, aber es erklärt kaum die ganze Schwierigkeit.

Götter mit vielen Beinamen, Hermes.

Die Götter haben im allgemeinen recht viele Namen und Beiwörter; man scheint aber, anstatt die verständlicheren zu gebrauchen, die am wenigsten verständlichen vorgezogen zu haben, und sie scheinen sich in der Mythologie m besten erhalten zu haben. Hermes konnte als Trophonios, Propylaios, Eriounios, Diaktoros, Argeiphontes bezeichnet werden. Jeder einzelne dieser Namen würde eine Art von Sinn gegeben haben, wenn auch vielleicht nicht den richtigen. Allein der Name Hermes war einfach bedeutungslos, und das alte Princip «Omne obscurum pro magnifico« scheint überall die geleitet zu haben, die die dauernden Namen der griechischen Götter festsetzten.

Die änigmatische Entwicklungstufe der Mythologie.

Um aber noch einmal auf die Räthsel zurückzukommen, so ist die Vermuthung, die ich hier wiederholen möchte, die, ob nicht die Dunkelheit vieler mythologischer Götter- und Heldennamen thatsächlich der änigmatischen Stufe zuzuschreiben ist, die sie durchzumachen hatten, den Räthseln, zu denen sie Veranlassung gegeben hatten, und die aufgehört haben würden, Räthsel zu sein, wenn die Namen klar und verständlich gewesen wären wie die des Helios und der Selene.

Wir sehen nicht nur in der alten Sprache des Veda, sondern selbst in der heutigen Sprache der Volkspoesie, wie sie z. B. von lettischen Bauern vorgetragen wird, eine Anzahl von Ausdrücken, die wir poetisch oder metaphorisch nennen würden, die aber für sie ganz direkt sind. Wenn die vedischen Dichter von den zehn Schwestern sprechen, müssen wir wissen, dass sie die Finger meinen, und demgemäss übersetzen. Wenn sie von den sieben Schwestern sprechen, so meinen sie die Flüsse oder die Morgenröthen. Unter den Räthseln, die Dr. H. Paasonen in den Dörfern der Mordwinen gesammelt und im Journal de la Société Finno-Ougrienne, Bd. XII, 1894, veröffentlicht hat, finden wir eins (Nr. 74), wo die fünf Finger meine zwei Mütter, meine zwei Töchter und meine Grossmutter genannt werden.

Im Veda haben wir zu lernen, dass Kuh nicht nur die Wolke bedeutet, sondern auch die Morgenröthe, oder jeden Tag, wie er aus seinem Stalle im Osten nach seinem Ruheplatze im Westen dahinzieht.

Gewisse Leute, die den Veda nicht kennen, werden lachen und sagen, dass sei einfach unmöglich. Wenn sie jedoch ihren Homer kennten, sollten sie die 350 Rinder und Schafe des Helios kennen, die nur die Tage des Jahres bedeuten können.

Wenn Thunar (Donner) seine himmlischen Kühe melkt[1])

---

1) Vgl. Rv. I, 33, 10 ní*h* *g*yótishâ támasa*h* gấ*h* adukshat (Indra).

und von ihrer Milch, das heisst, vom Regen und Thau, Kraft gewinnt, so können diese Kühe nur die Wolken sein. Wenn die Mordwinen fragen, wer die 355 Staare sind, so können sie nur die Tage des Jahres meinen, während die zwölf Adler und die zweiundfünfzig Dohlen für sie die Monate und Wochen sind. Wenn der Veda von dem Wolfe spricht, der die Vartikâ (Ortygia) und andere glänzende Wesen verschlingt, so kann der Dichter mit dem Wolfe[1]) nur Dunkelheit oder Nacht oder Winter gemeint haben. Wenn dies aber unglaublich genannt wird, weil es eben den Einfluss der Sprache auf das Denken zeigen würde, was sollen wir dann zu dem russischen Räthsel sagen: »Der graue Wolf fängt die Sterne am Himmel (Sĕryj volkŭ na nebĕ zvĕzdy lovitŭ[2]).

Die goldenen Äpfel.

Vielleicht können auch die goldenen Äpfel (μῆλα), die selbst den Alten Verlegenheit bereiteten und sie zu der Vermuthung brachten, mit den Äpfeln, die Herakles aus dem Garten der Hesperiden holte, könnten μῆλα, Viehherden, gemeint sein, durch einige änigmatische Ausdrucksweisen anderer Mythologien erklärt werden. In den Volksliedern der Letten[3]) kann über die Bedeutung des goldenen Apfels kein Zweifel herrschen. Er ist einfach die täglich erscheinende Sonne nach ihrem Untergange. Es heisst:

Bitterlich weint das Sonnchen
Im Apfelgarten.
Vom Apfelbaum ist gefallen
Der goldene Apfel.
Weine nicht, Sonnchen,

1) Vgl. Λυκοκτόνος als Name des Apollon.
2) Krek. a. a. O., S. 285.
3) Siehe Mannhardt, Lettische Sonnenmythen, 1875.

Gott macht einen andern,[1])
Von Gold, von Erz,
Von Silberchen.

Und weiter:

Stehe früh auf, Sonnentochter,
Wasche weiss den Lindentisch,
Morgen früh kommen Gottes Söhne
Den goldenen Apfel zu wirbeln.

Hier ist alles vollständig klar, und doch voller Aussichten für die Mythologie. Wir können jetzt nicht nur verstehen, warum hier und im Kalewala, nachdem ein Apfel vom Baume gefallen ist, ein anderer von Gott oder einem Gotte aus Gold oder Silber oder Erz gemacht werden muss; wir können auch sehen, was es heissen sollte, dass ein Sonnenheld den goldenen Apfel oder die goldenen Äpfel wieder erlangte und sie von Westen nach Osten zurückbrachte. Wir brauchen nur die zahllosen Sprüche von der Sonne und der Morgenröthe in den lettischen Liedern zu lesen, um sofort an ähnliche Ausdrücke in andern Mythologien erinnert zu werden. So erzählen uns die Letten, dass die Sonne ihre Tochter dem Morgensterne versprach, sie später aber dem Monde gab, dass die beiden Gottessöhne (der Morgen- und der Abendstern), anstatt die Bräutigame zu sein, der Hochzeit beiwohnen mussten, um den Hochzeitswagen zu geleiten — wie auch die Asvins im Veda als bei der Hochzeit der Sûryâ mit Soma gegenwärtig auftreten, aber nicht als die Gatten der Sonnengottheit, sondern als ihre Wagenlenker. Von Perkun, der obersten Gottheit bei den Letten, heisst es, dass er seine Hochzeit in Deutschland, das heisst im Westen, feiert und am Morgen die Sonne und ihre Tochter aus der Kammer im Osten herausführt. Oft herrscht grosse Verwirrung unter den verschiedenen Vertretern der Sonne, der Morgenröthe, des Tages

---

1) Wie der göttliche Schmidt im Kalewala einen neuen Mond und eine neue Sonne macht.

und des Morgens als Gliedern derselben Familie, und jeder Einfall, der dem Dichter passt, wird als willkommen angenommen.

In der lettischen Mythologie erscheint z. B. der Morgen nicht nur als der Sohn der Nacht, sondern ebenso auch als die Tochter der Sonne (Saules meita) und als die Tochter Gottes (Dēwo duktele). Die Morgenröthe hat zwei Brüder, den Morgen- und den Abendstern, die als ihre Wagenlenker, aber auch als ihre Gatten bezeichnet werden. Man muss dies alles nebeneinander stellen, um ein mythologisches Bild zu gewinnen. Jeden einzelnen Fall mag man unglaublich nennen, aber die ganze Masse solcher Fälle muss überzeugen. Jeder slavische Stamm scheint seiner eigenen Phantasie gefolgt zu sein. Während die Serben den Morgenstern die Schwester der Sonne nennen, ist die Schwester der Sonne bei den Russen die Morgenröthe. Die Slovaken singen von der Zori (Morgenröthe und Dämmerung) und von den Gottestöchtern, denen der Morgenstern beim Anschirren der weissen Rosse der Sonne hilft. Und da muss man uns noch sagen, dass wir kein Recht haben, in diesen slavischen Zoris die Haris oder Harits des Veda und die Χάριτες Homers wieder zu finden?

Slavische Volkslieder erzählen uns auch, dass die Sonne (immer weiblich) den Himmel pflügt, eggt oder Samen in ihn streut. Für alles das muss eine Andeutung in der Natur gefunden worden sein, denn wir finden oft parallele Ausdrucksweisen in andern Mythologien. Was indessen den slavischen Mythen eigenthümlich ist, ist der beständig weibliche Charakter der Sonne. Daher wird alles, was einem jungen Mädchen zukommt, der Sonnentochter, der Morgenröthe und auch der Dämmerung zugeschrieben. Die Letten erzählen uns, dass man sie am Abend sehen kann, wenn sie ihr goldenes Haar kämmt, und dass man bei Sonnenuntergang sehen kann, wie ihr Kamm ins Meer fällt.[1]) Wenn sie versucht, ihn wieder

1) Mannhardt a. a. O., S. 302, vergleicht die lamiae turres et pectines solis, von denen nutriculae erzählen, in der Anspielung bei Tertullian, adv. Valentinian. 3.

zu erlangen, erhebt sich ein Schwert (χρυσάωρ) aus der See und reicht ihr bis an den Hals. Am Abend sammelt sie die goldenen Zweige, die von der wunderbaren Eiche gebrochen sind, am Morgen muss sie die himmlische Wiese harken und wird gebeten, früh aufzustehen, um die Schwelle zu fegen, den Tisch zu reinigen und das rote Tuch zu waschen, das mit den Blutstropfen des Eichbaums bespritzt worden ist. Bisweilen glaubt man, die Sonne sterbe jede Nacht, und daher werden die Sterne ihre Waisen oder einfach Waisen genannt. Ein russisches Lied berichtet uns:

Die helle Sonne, das ist die Hausfrau,
Der helle Mond, das ist der Herr,
Die hellen Sternchen, das sind ihre Kinder.

Wenn wir uns der Bedeutung des goldenen Apfels oder der goldenen Äpfel in den lettischen Volksliedern erinnern, werden wir besser im Stande sein, eine Bedeutung in den goldenen Äpfeln zu entdecken, die hie und da in der griechischen Mythologie vorkommen.

Wir wissen, wie in der griechischen Mythologie die Hochzeitsfeste von Sonnenhelden oft eine Gelegenheit zu Streit und Kampf boten, und wir kennen das Unheil, das ein berühmter Apfel anrichtete, jener goldene Apfel, den Eris beim Hochzeitsfeste des Peleus und der Thetis unter die Gäste schleuderte.

Ein montenegrinisches Lied von den goldenen Äpfeln.

In Montenegro giebt es ein Volkslied, dessen Dichter wahrscheinlich nie etwas von Thetis und Peleus und dem Apfel der Eris hörte. Dennoch erzählt er die Geschichte einer schönen Jungfrau, deren Beine bis zu den Knieen goldgelb und deren Arme bis zu den Schultern goldrot waren. Ein Pascha hörte von ihrer Schönheit und kam mit sechshundert Hochzeitsgästen, um ihre Hand zu gewinnen. Als das Mädchen sie kommen sah, sprach sie:

Ist vielleicht der Pascha toll geworden,
Dass er auszieht und begehrt zur Gattin
Sich das Schwesterchen der lieben Sonne,
Und des hellen Mondes Bruderstochter,
Und des Morgensternes Bundesschwester?
Und die Jungfrau hebt sich von der Erde,
Greift mit ihren Händen in die Tasche,
Dass sie draus drei goldne Äpfel lange,
Wirft gen Himmel hoch die in die Höhe;
Sehen's die sechshundert Hochzeitsgäste,
Wer die goldnen Äpfel wohl könnt' fangen.
Fahren als drei Blitze da vom Himmel,
Einer trifft den jungen Hochzeitsführer,
Trifft der andre auf dem Ross den Pascha,
Trifft der dritte die sechshundert Gäste.
Keiner mal entkam als Augenzeuge,
Zu erzählen, wie sie umgekommen.

Wir dürfen nicht vergessen, dass das Mädchen, wenn auch ein Pascha um sie freit, doch die Schwester der Sonne, die Nichte des Mondes und die Gespielin des Morgensterns genannt wird, und dass sie deutlich die Morgenröthe bezeichnet, die, wenn umworben von den Dämonen der Nacht, den Apfel,[1]) das ist die Sonne, schleudert und sie alle tödet.

Die grosse Wichtigkeit dieser Volksredensarten, Volkslieder und Volkserzählungen, mögen sie nun von den alten Âryas Indiens oder von einem der arischen Stämme wie den Letten oder Russen oder Deutschen der Gegenwart vorgetragen werden, besteht darin, dass sie uns in Stand setzen, einen Einblick in die Entwicklung der Mythologie, das ist in die Entwicklung des Volksgeistes zu thun, in die Gährung der Mythologie, wie ich es nennen möchte, die uns so wohlbekannt aus dem Veda ist. Während wir z. B. sahen, dass im Veda die Morgenröthe die

1) Der glänzende Apfel (rúsat píppalam), der in Rv. V, 54, 12 erwähnt wird, mag die Sonne oder vielleicht der Blitz sein, S. B. E. XXXII, S. 331.

Kuh genannt wurde, die rothe Kuh unter den schwarzen, finden wir bei den Russen das Räthsel: »Die schwarze Kuh hat alle Menschen totgestossen, die weisse Kuh hat sie wieder lebendig gemacht«. Sie sagen: »Die schwarze Kuh hat das Thor verrammelt (Nacht). Der graue Bulle sah durchs Fenster (Dämmerung)« [1].

Die Letten singen und fragen:

Warum stehen die grauen Rosse
An der Hausthür der Sonne?
Es sind des Gottessohnes (Διόσκουροι) graue Rosse,
Der freit um die Tochter der Sonne (Sûryâ, Elektra).

Wessen sind die grauen Rösschen
An Gottchens Hausthür?
Das sind des Mondes Rösschen;
Derer die da freien um die Sonnentochter.

Es sagen die Leute,
Der Mond habe kein eigenes Rösschen;
Der Morgenstern und der Abendstern
Sind des Mondes Rösschen.

Hier sehen wir mit eigenen Augen, wie die mythologischen Elemente zusammenschiessen und sich zu mehr oder weniger bestimmten Formen, wie sie uns aus den meisten Mythologien bekannt sind, kristallisiren. Wir finden genau dieselben Redensarten in andern Ländern. Die Nyassas sprechen vom Monde als kahlköpfig, während die Griechen von den Sonnenstrahlen als dem wallenden Haare Apollons, die Semiten vielleicht als den Locken Samsons sprechen. Sehr bald musste dies zu einem Räthsel führen, wie wir es in Afrika finden: »Wer sind die Mutter und die Kinder in einem Hause, die alle kahle Köpfe haben?« »Der Mond und die Sterne.« [2] Wir sehen, wie leicht diese Redensarten, Sprüche und Lieder des Volkes zur Entstehung von

---

1) Afanasieff, Poet. Naturanschauungen, 1, 659, nach der Anführung bei Mannhardt.

2) Alice Werner in der Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen, Bd. II, S. 80.

Räthseln Veranlassung gaben, und wir können sehen, wie wesentlich es war, dass in solchen mythologischen Räthseln die hauptsächlichsten handelnden Personen nicht bei ihren eigentlichen Namen genannt wurden. Die Vermeidung der gewöhnlichen Appellativa und der Gebrauch wenig bekannter Namen in den meisten Mythologien dürfte so eine verständliche Erklärung finden, wenn auch zweifellos andere Beweggründe zur selben Zeit und mit ähnlichem Erfolge gewirkt haben. Ich möchte mich von vorneherein gegen die Auffassung verwahren, als ob ich den Durchgang durch eine änigmatische Stufe der Entwicklung als eine Erklärung für die Dunkelheiten aller mythologischer Namen ansähe. Dies ist eine Kriegslist meiner Gegner, der von Anfang an Einhalt gethan werden sollte. Ich will nur auf die Vorliebe für Räthsel als eine der vielen Ursachen hinweisen, die zur Gestaltung unserer arischen Mythologien beigetragen haben, und, um meine Stellung und Ansicht zu befestigen, kann ich nichts Besseres thun, als noch ein paar dieser mythenschaffenden Räthsel aus völlig verschiedenen Quellen anführen.

Erzjanische Räthsel und Mythen.

In dem schon erwähnten Artikel von Dr. Paasonen im Journal de la Société Finno-Ougrienne,[1] der zum Glück in Deutsch und nicht in Finnisch geschrieben ist, finden wir die folgenden Räthsel über den Donner:

(45) Jenseits des grossen Wassers schreit ein grosser Alter.

(5) Es kann nicht empfunden werden, es kann nicht gesehen werden, seine Stimme aber macht sich bemerkbar.

(6) Es kann nicht gesehen werden, es kann nicht mit dem Ohre empfunden werden, (nur) dem Verstande

1) Erzjanische Zaubersprüche, Opfergebete, Räthsel, Sprichwörter und Märchen.

macht es sich bemerkbar. (Der Donner in der Ferne.)

(408) Von dem Walde her schrie es, von dem Hügel her leuchtete es, es erschrak die Tochter der Wolga. (Der Donner und der Blitz.)

Die Sonne.

(165) Was ist das Klarste in der Welt?

(235) Durch den Flechtzaun blickt ein Kindchen. (Sonnenaufgang.)

Der Himmel.

(261) Ein blaues Feld, bestreut mit Silber.

(390) Alle sind Schafe, alle sind Schafe, nur ein Hammel unter ihnen. (Die Sterne und der Mond.)

Winter und Schnee.

(101) Wer bauet eine Brücke über das Wasser ohne Axt, ohne Schlichthobel?

(300) Die stattliche Tochter der Mutter ging, um Beinbinden zu spülen; die Sonne sah sie, nahm sie hinweg; der Mond sah sie, (aber) nahm sie nicht hinweg. (Der Frost.)

(316) Ein alter Trog, ein neuer Deckel.

(416) Es säete und säete ein kleiner weisser Alter, er ward sehr verderblich.

(253) Ein schwarzer Rock; von unten her kommt ein Rothes hervor, neun Tage bleibt es roth, nach neun Tagen wird es grün. (Die aufspriessende Wintersaat.)

Der Wind.

(278) Er selbst bewegt sich, hat (aber) keine Spuren.

Das Feuer.

(121) Von Haus zu Haus hüpft ein rother Hahn.

(303) Lebend ist es weiss; es fängt an zu sterben, wird roth; sein Athem flieht, es wird schwarz. (Das Brennholz.)

Neben diesen Räthseln finden wir auch eine Anzahl metaphorischer Ausdrücke, die gebraucht werden, als ob sie keinen Kommentar erforderten. Der Kamm wird ein Wolf genannt, die Dreschflegel Gänse mit eichenen Schnäbeln, die Katze heisst die alte Frau auf dem Ofen, der Mond das schwarzgraue Ross, die Birke das schöne Mädchen, das dasselbe Hemd im Sommer und Winter trägt.

Es ist klar, wie sich aus der Fülle solcher Ausdrücke mythologische Vorstellungen unvermeidlich entwickeln mussten.

Mordwinische Räthsel und die griechische Mythologie.

Während die Mordwinen die Frage stellen: »Was ist das fetteste von allem?« (die Erde), antworten die Griechen nicht nur damit, dass sie den Boden πίειραν ἄρουραν (Il. XVIII, 541) nennen, sondern auch mit dem Namen Pieria, dem Namen jenes Ortes in Thessalien, wo die Musen sich aufhalten, die darnach die Pieriden heissen. Wenn der Donner einmal der alte Mann jenseits des grossen Wassers genannt wird, wenn man glaubt, dass er aus dem Walde rufe und funkelnden Auges vom Hügel herabblicke, so sind wir nicht mehr so sehr weit von dem Gotte Donar entfernt, dem langbärtigen Vater oder Grossvater, der im Donnersberge oder Thorsberge lebt und den Blitz auf die Erde hinab sendet (Donerstrale).

Wenn der bewölkte Himmel ein blaues Feld, mit Silber bestreut, und der Wind ein Wanderer heisst, der keine Spur hinter sich zurücklässt, wenn man von der Sonne sagt, dass sie den Schnee hinweg nimmt, während der Mond sie (den Schnee, fem.) liegen lässt, wenn die Sterne die Schafe und der Mond der Hammel genannt wird, haben wir nicht hier unzählige Elemente, die im Geiste eines Dichters oder einer Grossmutter bald sich verbinden und jede beliebige Zahl von mythologischen Idyllen bilden konnten, zum Entzücken der Zuhörer, jung wie alt?

Neben vielen andern interessanten Räthseln finden wir bei den Mordwinen das berühmte Räthsel der Sphinx in der Tragödie des Ödipus:

(354) Am Morgen geht es auf vier Füssen, am Mittag auf zwei Füssen, gegen Abend auf drei Füssen.

Ich bezweifle, dass wir ein Recht haben, zu behaupten, dies sei aus Griechenland geborgt; jedenfalls finden wir sonst keine Spuren griechischen Geistes bei diesen ugro-finnischen Bauern, und wir müssen wieder und wieder versuchen, den alten Satz zu lernen, dass was an einem Orte geschehen ist, an einem andern geschehen sein kann, und dass was im Süden gedacht und gesagt worden ist, auch im Norden gedacht und gesagt worden sein kann. Andererseits darf man nicht vergessen, dass überall, wo das Christenthum durch Missionare, Klöster oder eine regelrecht gegründete Kirche Eingang gefunden hatte, durch Bücher und Schulen und Predigten ein Thor geschaffen war, durch das klassische Ideen in das Folklore des entferntesten und bis heute uncivilisierten Volkes eindringen konnten. Diese Warnung hat namentlich James Darmesteter[1]) an die Folkloristen gerichtet, und seine Warnung ist durch ein paar sehr merkwürdige Beispiele erhärtet worden.

Die Systemlosigkeit der Mythologie.

Bei dem Versuche, die ungeheure Masse der Mythologie, von einem Menschenalter dem andern überliefert, zu entwirren, ist viel Unheil dadurch angerichtet worden, dass man sie als ein System ansah, als etwas wohl und fest Geordnetes, nach einem vorgefassten Plane Ausgeführtes, und nicht als eine Mischung von Atomen, eine Masse von augenblicklichen Gedanken, wohl durcheinandergerüttelt, ehe sie sich zu einer harmonischen Form kristallisirte.

1) Études Iraniennes, Bd. II, S. 242.

Die Mythographen.

Von den griechischen Mythographen wie Palaiphatos, Herakleides oder vielmehr Herakleitos (325 v. Chr.) und Apollodoros[1]) (140 v. Chr.) an scheinen die meisten Forscher der Mythologie dieselbe als ein abgeschlossenes System betrachtet zu haben. Sie schöpften ihre Belehrung hauptsächlich aus alten Gedichten, besonders aus Homer und Hesiod, und machten diese zur Grundlage ihrer Auslegungssysteme, des physischen, ethischen oder historischen, während ihnen der Gedanke, dass Homer und Hesiod nur die letzten Darsteller einer ungeheuren Masse von Volksüberlieferungen seien, nie in den Sinn kam. Wenn sie Lokalüberlieferungen, Tempelgeschichten oder den Darstellungen individueller Dichter überhaupt Beachtung schenkten, so behandelten sie sie meist als Abweichungen von den anerkannten mythologischen Mustern, nie als Zeugnisse von gleicher Autorität wie Homer und Hesiod[2]). Daraus entstand die Ansicht, die zuerst Herodot vertrat, dass Homer und Hesiod die Mythologie der Griechen geschaffen hätten, eine Ansicht, die etwas Wahres enthält, wenn wir geschaffen im Sinne von fixirt nehmen, die aber in der Form, in der Herodot sie ausdrückte, viel Unheil gestiftet und es fast unmöglich gemacht hat, die wahre Natur der Mythologie als eines natürlichen Erzeugnisses des Volksgeistes, eines unvermeidlichen Ergebnisses der täglichen Unterhaltung des Volkes zu erkennen. Es ist erst eine Errungenschaft der allerneuesten Zeit, dass diese Theorie Herodots durch eine richtigere ersetzt worden ist, und dass Volksüberlieferungen oder Folklore ihren gebührenden Platz neben den klassischen Fabeln Homers und Hesiods erhalten haben.

---

1) Sein Werk Περὶ θεῶν, das das Wesen der Götter mit Hilfe der Etymologie behandelte, ist verloren.

2) Siehe hierüber W. Schwartz, Nachklänge prähistorischen Volksglaubens in Homer 1894.

Die Gebrüder Grimm, Schwartz, Castrén.

Dies war hauptsächlich eine Folge der Forschungen, die die Gebrüder Grimm begründeten. Sie hatten selbst eine deutsche Mythologie zu schaffen, und da ein Homer und ein Hesiod, eine anerkannte höchste Autorität, der sie zu folgen hatten, nicht vorhanden war, so hatten sie volle Freiheit, nach Belieben jede Überlieferung einzureihen, die sie aus dem Volke gewinnen konnten, mochte sie sich auf die grossen Götter wie Wuotan, Donar und Ziu oder auf Helden wie Irmino, Orendel, Egill und Wieland beziehen. Es ist richtig, dass auch Grimm eine Art aristokratischer deutscher Mythologie geschaffen hat, und dass er oft die umlaufenden Fabeln und den Aberglauben des gewöhnlichen Volkes in Deutschland als blosse Verderbnisse jener höheren Mythologie behandelt hat. Ich zweifle indessen, ob der Vorwurf, den Schwartz und andere ihm gemacht haben, ganz gerecht ist. Die Brüder Grimm waren die gewissenhaftesten Sammler von Volkserzählungen und Volksgebräuchen, von keinem ihrer Nachfolger, was Genauigkeit und Ehrlichkeit betrifft, erreicht, und wenn sie in einzelnen Volksüberlieferungen blosse sekundäre Variationen der grossen Göttermythen sahen, so entdeckten sie doch auch in vielen Lokalüberlieferungen Reste des ältesten Bestandes an mythologischem Folklore. Andererseits konnte, nachdem Grimm uns die Augen geöffnet, niemand verfehlen, in verschiedenen Lokalhelden Reflexionen der alten Götter und in ihren Thaten Wiederholungen der von den Göttern berichteten Thaten zu erkennen. Die einzige Frage ist, wie solche Ähnlichkeiten zu erklären sind. Castrén, der derselben Ansicht wie Grimm ist, sagt:[1] »Nichts ist auch in den heidnischen Religionsformen gewöhnlicher, als dass die Götter so umgestaltet und Menschen werden. Besonders gehört es zu der Natur des Polytheismus, die Götter nach und nach menschliche Natur annehmen zu lassen. Denn

1) Finnische Mythologie, S. 307.

sobald eine Religion viele Götter anerkennt, muss natürlich die Wirksamkeit des einen Gottes durch die des andern begrenzt und beschränkt werden und jeder einzelne Gott sonach als ein endliches Wesen erscheinen«.

In diesem Sinne hat ein berühmter Gelehrter gesagt: »Je mehr die Verschiedenheiten zwischen den einzelnen Göttern hervortreten, um so bestimmter und endlicher, um so menschlicher werden sie, bis sie endlich ganz ausserhalb der Sphäre des Göttlichen stehen, als blosse Menschen und daher nicht mehr als Gegenstände des Glaubens, sondern im besten Falle als historische Personen«.

Hatten Götter und Helden einen gemeinsamen Ursprung?

Ich bin indessen geneigt, Schwartz insofern beizuflichten, als ich nicht glaube, dass alle Helden oder Halbgötter nothwendigerweise als blosse Verderbnisse von grossen Gottheiten erklärt werden müssen. Einzelne können ganz wohl als Parallelbildungen von Anfang an angesehen werden. Es ist klar, dass, wenn die hinter den mannigfachen Naturerscheinungen wirkenden Wesen zur Würde von Devas (glänzenden Wesen) oder Am*ri*tas (Unsterblichen) erhoben waren, einzelne Thaten ihnen anhaften mussten, die nicht ganz im Einklang mit dem Charakter übermenschlicher Wesen waren, ja die für Wesen, die zu einer so hohen Stellung erhoben waren wie Ζεὺς μέγιστος ἄριστος, sogar nachtheilig sein mussten.

Naturalia non sunt turpia.

»Naturalia non sunt turpia« mag vom philosophischen Standpunkte aus richtig sein, aber bei Wesen, die über die höchste Stufe der Menschlichkeit zum Range von unsterblichen Göttern erhoben werden sollten, müssen gewisse naturalia in den Augen vieler ihrer Verehrer entschieden turpia erschienen

sein. Es ist ausserordentlich, wie lange der griechische Geist sich dieser fast unvermeidlichen Erniedrigung seiner Götter, besonders des Vaters der Götter und Menschen, des Zeus oder Jupiter, unterwarf. Diebstahl, Ehebrüche und Lügen wurden ihm zugeschrieben,[1]) und weit entfernt, höher als seine sterblichen Verehrer zu stehen, wurde er in manchen seiner Thaten als entschieden niedriger als der niedrigste Mensch dargestellt. Wenn wir einmal den Ursprung der Devas kennen, können wir verstehen, dass es schwer gewesen wäre, diese unglückliche Thatsache zu vermeiden. Zeus z. B. konnte, als der Gott des Himmels, mit der Erde (Demeter) als seinem rechtmässigen Weibe vermählt erscheinen, aber auch die Luft (Here) konnte ihn als ihren Herrn beanspruchen, und an vielen Orten, wo er verehrt wurde, wurde er natürlich der Vater des Landes, der Geliebte seines Hauptflusses, der Ahnherr seines Königsgeschlechtes genannt. Dies führte unvermeidlich zu Verwicklungen, die, in gewöhnlicher Sprache ausgedrückt, für den Charakter des Zeus als Gatten höchst compromittirend wurden. Wir finden ähnliche Verwicklungen sogar im Veda. Der Himmel wird auch dort der Vater der Morgenröthe genannt, aber derselbe Himmel kann ebenso auch als der Geliebte der Morgenröthe aufgefasst werden, denn wann scheint der Himmel glänzender als wenn er von der Morgenröthe umarmt wird? Und daher sofort die Beschuldigung des Incests gegen die höchste Gottheit der vedischen Religion, wenn die Morgenröthe, seine strahlende Tochter, von andern Dichtern als seine schöne Gattin bezeichnet wurde. Dieselbe Schwierigkeit findet sich wieder und wieder in andern Mythologien, z. B. in der der Finnen, wie sie Castrén beschrieben hat.

Man kann kaum verstehen, wie solche Wesen ertragen werden konnten, wofern wir nicht zugeben, dass noch eine schwache Erinnerung an ihre ursprüngliche Bedeutung wenigstens unter den gebildeten Klassen herrschte, in Griechenland wie in Indien und Finland.

---

1) Vergl. Sext. Emp. adv. Math. I, 289: κλέπτειν, μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

Helden parallel mit Göttern.

Allein die Frage nach den Beziehungen zwischen den Helden und Halbgöttern und den Göttern, die so ausführlich von Grimm, Schwartz und andern erörtert wurde, lässt noch eine andere Lösung zu. Es muss Fälle gegeben haben, wo von Anfang an die Thaten dieser Gottheiten, insbesondere der Sonnengottheiten, in einer so natürlichen, realistischen Weise berichtet wurden, dass die Hauptpersonen der Erzählung überhaupt nie für Unsterbliche gehalten werden konnten, sondern sofort den Charakter weniger göttlicher und fast menschlicher Wesen oder wenigstens den Charakter von Wesen nur wenig über dem Masse gewöhnlicher Sterblichen annehmen mussten. Diese sogenannten Halbgötter oder Helden, wie z. B. Herakles, haben oft gewisse Beinamen mit ihren Verwandten unter den Göttern gemeinsam. Sie werden oft die Kinder göttlicher Väter und menschlicher Mütter genannt. Sie empfangen sogar eine anerkannte Verehrung und werden bisweilen schliesslich in die Gesellschaft der Götter zugelassen. Es zeigt dies wieder, warum wir nicht mit Grimm alle Helden von Volkssagen als Verderbnisse der Götter, deren Charakter sie theilen, zu betrachten brauchen, sondern einzelne von ihnen wenigstens als derselben Quelle wie die Götter entsprungen, nur von Anfang an in einen andern Kanal geleitet, ansehen können.

Helena sowohl Göttin wie Heldin.

Es ist z. B. wohl bekannt, dass Helena eine Göttin war und ihre eigenen Tempel und ihre eigene Verehrung in Griechenland hatte. Allein daraus folgt nicht, dass diese Göttin später zu jener Helena wurde, die von Theseus nach Aphidnai oder von Paris nach Troja entführt wurde.

Solch ein Vorgang würde schwer zu verstehen sein, während er verständlich wird, sobald wir annehmen, dass sich ein Kreis

von Sagen um den Namen der Helena bildete, von denen die einen sich vereinigten, um das Bild einer Göttin, die andern, um das Bild einer Heldin zu formen. Es ist bei diesem Punkte unserer Untersuchung unwesentlich, ob wir dem Namen der Helena die ursprüngliche Bedeutung Morgenröthe (Saramâ) oder Mond (Selene) zuweisen. Es genügt, wenn wir das Nebeneinanderbestehen einer Göttin und einer Heldin Helena erklären wollen, dass wir daran denken, wie ihre äusserst menschlichen Merkmale nur in der menschlichen Heldin zusammengefasst werden konnten, während ihre übermenschlichen Eigenschaften sie für göttliche Ehrenbezeugungen geeignet machten, wie sie sie sicherlich im alten Griechenland empfing[1]). Auf diese Weise lassen sich die Einwände, die Schwartz gegen Grimm's System erhoben hat, beseitigen und doch der Process des gleichzeitigen Ursprungs von Göttern und Helden aus ähnlichen Vorbedingungen völlig erklären.

Dr. Hahn über Märchen.

Diese Frage ist sehr ausführlich von Dr. Hahn in seinem wichtigen Werke, Sagwissenschaftliche Studien, behandelt worden. Auf Seite 51 schreibt er: »Eine weitere Thatsache nöthigt uns jedoch zu der Annahme, dass der von den Urgeschlechtern hervorgebrachte Sagstoff nicht vollständig in die Götter- und Heldensage verarbeitet worden, und dass uns dieser Überrest der Urideen bis auf den heutigen Tag nicht nur erhalten ist, sondern dass er allein noch in dem Bewusstsein der Völker, trotz seines ungeheuren Alters, in unverkürzter Jugendkraft fortblüht, und mächtig auf dasselbe einwirkt. Die Thatsache ist das Märchen, und die unverkennbare Verwandtschaft der Märchenkreise bei Völkern gleicher Abstammung«. Nachdem Dr. Hahn auf die Schwierigkeiten hingewiesen hat, die der Annahme einer blossen Entlehnung von Märchen von einem Volke zum andern im Wege

1) Th. Heicks, De Helena Dea. Sigmaringen 1863.

stehen, zeigt er, dass eine sorgfältige Prüfung dieser Volkserzählungen ergiebt, dass ihren ursprünglichen Inhalt dieselben Naturerscheinungen bilden, die den Stoff für die mythischen Erzählungen von Göttern und Helden geliefert haben; nur sind sie hier in eine schlichtere Form gekleidet. Den Ursprung dieser Märchen, die wir bis auf den heutigen Tag bei den verschiedenen Zweigen der arischen Sprachfamilie finden, führt er in eine vor der arischen Trennung liegende Periode zurück. In alledem mag er vollkommen Recht haben; aber es ist falsch, wenn er es ablehnt, die historische und viel spätere Wanderung von Fabeln von Indien nach Europa in Betracht zu ziehen. Benfey hat sie durch seine Untersuchungen über allen Zweifel erhoben. Wenn wir alles bei Seite lassen, was erwiesenermassen in historischer Zeit von Indien nach Europa von einer Station zur andern, vom Sanskrit ins Pahlavi, ins Arabische, Griechische, Hebräische, Lateinische u. s. w. eingeführt worden ist, so bleibt noch eine reiche Volksüberlieferung übrig, die einer andern Erklärung bedarf. Die von Benfey angeführten Thatsachen scheinen mir unanfechtbar, und die von Hahn gewonnenen Ergebnisse stehen mit Benfeys System durchaus nicht im Widerspruch. Der Vorgang ist genau derselbe, wie wenn wir im Englischen neben einer grossen Zahl gemein-arischer Wörter eine Klasse von Fremdwörtern finden, die in historischer Zeit von Indien oder Persien nach den brittischen Inseln oder aus dem Griechischen oder Lateinischen ins Gotische eingeführt worden sind. Die beiden Thatsachen lassen sich vollkommen vereinigen, ja, es kommt sogar nur selten vor, dass wir es zweifelhaft lassen müssen, ob eine dieser Fabeln einen Theil des arischen Erbes bildet oder in späterer Zeit eingeführt worden ist.

Die Anfänge der Mythologie sind verloren.

Wir sollten nie vergessen, wie beschränkt unsere Kenntniss der alten Volksüberlieferung wirklich ist, selbst wo es sich um Inder und Griechen und nicht um Kaffern und Hottentotten

handelt, und wie die ältesten Kapitel der Mythologie für uns auf immer verloren sind. Für die Griechen waren die Gedichte Homers der fernste Hintergrund ihrer Mythologie und Religion, ja auch ihrer Geschichte: für uns sind sie ein schön gemalter Vorhang, den wir heben müssen, ehe wir hoffen dürfen, die frühesten Akte des Dramas der Mythologie zu schauen oder die ursprünglichen Schauspieler und die sie umgebende Naturscenerie zu erkennen.

Wie wahr sind die Worte Kekulé's in seiner »Entstehung der Götterideale, 1877«, wenn er die griechische Mythologie beschreibt als »ein kleines Bruchstück aus den übereinander geschichteten Welten von Gleichnissen und Träumen, welche das Menschengeschlecht aus dem grossen Bilderbuche der Natur, in dem ihm nichts Erhabenes und nichts Kleines entging, ablas und ausspann«.

»Denn,« fährt er fort, »wie eines dieser Bilder dem nachfolgenden Geschlecht nicht mehr verständlich und damit zum Namen geworden ist, taucht für dieselbe Naturgewalt und ihr Aufgehen und Verschwinden ein neues Gleichniss, eine neue Gestalt, ein neues Gedicht aus dem Born der Sprache und Poesie empor, bis dieser lebendige Born — nicht versiegt, denn er hat niemals ganz aufgehört, neue Bilder heraufzusenden, aber allgemach schwächer wird, und von den gewaltigen, uralten Tönen und Gleichnissen der Naturpoesie, welche nicht verrauscht und vergessen sind, die Namen und Personen der Götter und Helden und ihre Sagen, an die sich immer wieder neue Sprossen ansetzen, übrig bleiben.«

Schelling.

Es war, glaube ich, Schelling, der zuerst über die Oberflächlichkeit jeder Bewunderung Homers klagte, die nicht auf eine Vorstellung von der fernen Vergangenheit, die durch seine Schöpfungen überwunden wurde, gegründet sei. Erst nach Schellings Tode wurde es mit Hülfe der vergleichenden Sprachforschung und der vergleichenden Mythologie möglich, bis zu

einem gewissen Grade den Vorhang zu heben, der, wie er wohl bemerkte, die homerische Gegenwart von der homerischen Vergangenheit trennte. Mit jedem Jahre haben wir mehr und mehr gelernt, wie modern die homerischen Gedichte in Wirklichkeit sind, ich meine, wie viel sie voraussetzen, und wie viel von dem reichen Wachsthum des religiösen und mythologischen Folklore sie unbeachtet lassen. Wenn die Ilias uns nur ein kleines Bruchstück von der Belagerung Trojas giebt, so geben uns Ilias und Odyssee zusammen nur ein noch kleineres Bruchstück von dem ungeheuren Schatze der weit zerstreuten Mythen, Überlieferungen, Legenden und Aberglauben des griechischen Volkes in seinen zahlreichen Zweigen.

Und was für die griechische Mythologie gilt, gilt für alle Mythologien, selbst für die des Veda, obgleich wir hier, besser als irgendwo anders, bisweilen thatsächlich noch den Vorgang der Gährung beobachten können, der immer der Entstehung der wirklichen Mythologie vorausgeht.

Die ursprünglichen Elemente der Mythologie.

Die Schlüsse, die aus allem, was wir theils durch das Studium des Veda, theils durch wissenschaftliche Analyse der Reste alter Mythologie bei andern Rassen gelernt haben, in Bezug auf den Ursprung der Mythologie im allgemeinen gezogen worden sind und jetzt ganz allgemein anerkannt werden, lassen sich zusammenfassen wie folgt.

Der Vorgang, der die sogenannten Götter, Devas oder Θεοί oder Dii oder Tívar, ursprünglich ins Leben rief, war vollkommen natürlich, ja, er war unvermeidlich. Wir, die wir von dem ungeheuren, aufgehäuften Reichthum der Sprache, das heisst des Denkens, leben, sind im Stande, von Naturkräften zu sprechen, die ein Gewitter mit seinen Blitzen und Regenschauern hervorrufen, aber wie sollten die Alten sich ausdrücken? Sie hatten kein Wort, keinen Begriff, für Kräfte in dem Sinne, den wir mit dem Worte verbinden. Und viel-

leicht war es ein Glück, dass das der Fall war, denn was verstehen wir selbst unter Kräften in ihrem wesentlichen Charakter? Sie sind, um noch einmal die Worte R. von Mayers zu wiederholen, nicht besser als die Götter Griechenlands. Als die alten Griechen oder die Âryas Indiens zu fragen begannen, woher der Regen und der Blitz käme, woraus Hagel und Schnee entstände, Hitze und Kälte, Tag und Nacht, in regelmässiger oder unregelmässiger Folge kommend und gehend, da konnten sie nur von Machern und Wirkern sprechen, wie sie von Machern und Wirkern sprachen, die das Land gepflügt, das Eisen geschmiedet oder eine Hütte gebaut hatten. Und dies war nicht nur eine Folge der Armuth des Denkens, sondern zu gleicher Zeit der Armuth der Sprache. Wenn sie die ersten Namen für den Wind oder das Feuer oder die Sonne zu bilden wünschten, durch Wörter, wie sie allein ihre Sprache hervorbringen konnte, so mussten sie dieselben Elemente benutzen, von denen alle ihre Wörter abgeleitet waren, die sogenannten Wurzeln, ihre ältesten Prädikate, ihre ältesten Abstraktionen, ihre ältesten allgemeinen Ausdrücke. Ohne allgemeine Ausdrücke kann es keine Namen geben, es seien denn Schallnachahmungen wie Kuckuk oder Bau-wau. Wie sie einen Töpfer einen Kneter oder Former nannten, von einer Wurzel dih, kneten, formen, einen Schlachter einen Zerschneider, *s*amit*ri*, von *s*am, im Sinne von vorbereiten, fertig-machen, so nannten sie den Wind einen Weher, Vâyu, von vâ, wehen, die Sonne Savit*ri* von su, anregen, die Wolke Megha von mih, befeuchten, oder Par*g*anya von einer Wurzel mit der Bedeutung besprengen, die in a-spergo erhalten ist[1]). Dadurch dass sie diese Namen schufen, schufen sie ihre Devas, deren Devaschaft, das heisst, deren Glanz und später Göttlichkeit, nur eine natürliche Ergänzung ihrer physischen Thätigkeit war.

Wenn die erste Idee eines Objektes, wie Noiré gezeigt hat, aus dem Bewusstsein eines opus operatum, einer ausgegrabenen Höhle oder eines geglätteten Steines, entstand,

1) Siehe M. M., India, etc., S. 227 ff.

so bildete sich die Idee einer Ursache zum ersten Male in dem Bewusstsein einer That, einer von dem Menschen selbst ausgeübten Macht, und in der Erkenntniss der Devas oder Naturmächte, wie wir sie nennen, der nomina agentis der Mythologie. Die meisten arischen Wurzeln bezeichneten eine Thätigkeit, und daher konnten die Namen, die den grossen Erscheinungen oder Thätigkeiten der Natur gegeben wurden, nichts anderes sein, als was sie sind, n o m i n a a g e n t i s. Ich brauche hier nicht noch einmal auf die Frage nach dem Ursprung der Wurzeln, gewissermassen dem Ursprung der Ursprünge, einzugehen oder noch einmal zu erklären, warum Wurzeln natürlicherweise Thätigkeiten bezeichneten, da ich diese Fragen ausführlich in meinem Buche »Das Denken im Lichte der Sprache« behandelt habe. Es genüge hier zu bemerken, dass kein Versuch, über diese Wurzeln hinauszugehen oder sie lautlich oder begrifflich zu analysiren, bis jetzt zu irgend welchen Ergebnissen geführt hat, von denen es wahrscheinlich wäre, dass sie dem Mythologen Nutzen bringen könnten, wenn auch als ein philosophisches Problem der Ursprung der Wurzeln nie aufhören wird, seinen Reiz auf die menschliche Wissbegierde auszuüben. Die Behauptung, dass diese Wurzeln emotional sind, ist nichts weiter als die Behauptung, dass alle unsere Sinneseindrücke emotional sind, und kann nichts weiter sein.

Für uns sind indessen diese Wurzeln historische Denkmäler, älter als irgend ein menschliches Denkmal auf dem Erdboden. Da sie W u r z e l n sind, so können sie nie für sich allein existirt haben, aber sie sind das, ohne das keine Wörter hätten existiren können. Für uns sind sie natürlich Abstraktionen, aus den verschiedenen Wörtern, in denen sie erscheinen, erschlossen. Aber um in jenen verschiedenen Wörtern zu erscheinen, mussten sie etwas Wirkliches und Unabhängiges gewesen sein, gerade wie die Fäden, ehe sie zu einer Art von Gewebe verwoben werden konnten, in den Händen der Weber existiren mussten. Als diese Wurzeln einmal zur Bildung von Namen von Gegenständen, die unter sie untergebracht werden konnten, gebraucht worden waren, fanden sich die arisch redenden Völker im

Besitze von Wörtern wie Agni, Indra, Ushas u. s. w. Agni, das Feuer, bedeutete ursprünglich nichts weiter als den Beweglichen, den schnellen Beweger; Vahni bedeutete ungefähr das Gleiche, ebenso Bhura*n*yu und andere Namen des Feuers. Indra bedeutete den Befeuchter, Ushas den Erleuchter. Diese Namen bezeichneten indessen nicht nur diese allgemeinen Thätigkeiten, sondern hatten auch einen bestimmten Zweck, und sie erinnerten die, welche sie gebrauchten, an vieles andere ausser den einfachen Thätigkeiten, die ihre Wurzeln bezeichneten. Agni war für den Verstand und das Gedächtniss derer, die jenen Namen gebildet hatten, nicht nur das flackernde und blitzende Licht oder die Quelle von Wärme und Licht auf dem Herde jedes Hauses; er war auch der Verschlinger der Wälder, der tötliche Blitzstrahl, der aus den Wolken herniederfährt, der Feuerball, der täglich aus dem Ocean heraufsteigt und wieder in den Wassern, die ihn geboren, verschwindet. Man dachte an ihn als den aus dem Kiesel geschlagenen, aus zwei Klötzen hervorgeriebenen, im Holze versteckten, während der Nacht in den Wassern verborgenen, ja die Wärme des Körpers führte zu der Ansicht, dass er sogar in unserm Innern wohne. Indra ferner war nicht nur der Spender des Regens, so wichtig auch diese seine anfängliche Thätigkeit in heissen Ländern war; er war zu gleicher Zeit der Schleuderer des Donnerkeils, der Krieger, der gegen die schwarzen Wolken kämpfte, der Eroberer ihrer Festen und Befreier ihrer Gefangenen. Er war es, der ihre Ställe aufbrach und die gefangenen Kühe, das heisst, die Wasser der Wolken oder die leuchtenden Morgenröthen, die schönen Jungfrauen, befreite. Je furchtbarer die Donnerwolken waren, die er zu bekämpfen hatte, um so mächtiger wurde der Held, der sie alle in Stücke reissen und sie zwingen konnte, ihre verborgenen Schätze, das Wasser oder das Licht, auszuliefern. Auch Ushas, die Morgenröthe, war nicht nur das helle Morgenlicht, sie war die Bringerin von Licht und Leben, den ganzen Himmel erhellend, die Ankunft des Sonnengottes verkündend, vor ihm fliehend und endlich in den feurigen Umarmungen ihres Ver-

folgers dahinschwindend. Die Ansichten über die genaue Etymologie dieser Götternamen mögen auseinandergehen; aber nie kann eine Meinungsverschiedenheit über die Thatsache herrschen, dass sie alle eine Etymologie besassen, und dass sie alle ursprünglich die hervorragenden Spieler in dem nie endenden Drama der Natur bezeichneten.

Das Geschlecht der handelnden Wesen.

Hier können wir die ersten unvermeidlichen Schritte von blossen handelnden Wesen zu als männlich oder weiblich gedachten handelnden Wesen wahrnehmen. Es war ganz natürlich, dass Agni und Indra männliche Helden blieben, aber es war ebenso natürlich, dass die Morgenröthe, ursprünglich Ushas und grammatisch bis dahin weder Masculinum noch Femininum, wenn man sah, wie die männlich gedachte Sonne ihr folgte, sie liebte und sie selbst vor ihr floh, nur mit weiblichen Beiwörtern geziert wurde. Sie wurde so zu einer Ushâs oder *Ushâsâ, einer Eos oder Aurora, einem Weibe, einer sogenannten Göttin, und diente als ein Typus oder Beispiel, dem bald andere handelnde Wesen der Natur folgten, wie z. B. der Mond, die Gewässer oder die Erde, die alle häufig, wenn auch keineswegs immer, als weibliche Charaktere aufgefasst werden.

Gemeinsame Beiwörter.

Weil einige dieser unsichtbaren, hinter dem Schleier der Natur wirkenden Wesen gewisse gemeinsame Attribute besassen, so wurden sie bald mit allgemeinen Namen benannt, wie glänzend, d. i. deva, oder lebend, d. i. asura, [1]) oder nicht alternd, d. i. a*g*ara, oder nie schwindend oder sterbend, d. i.

---

1) Oldenberg nimmt asura in der Bedeutung wundermächtig; warum?

am*r*ita, unsterblich. Bisweilen wurde der Name eines einzelnen unter ihnen auf andere ausgedehnt, wie z. B. im Finnischen, wo Jumala der Name des Himmelswesens oder des Donners ist, aber später auch auf andere Gottheiten übertragen wird, so dass es zuletzt ein Name für Götter im allgemeinen wird. Im Pâli ist Maru, ursprünglich ein Name der Sturmgötter, ein Name für Götter im allgemeinen geworden[1]. Auch im Mongolischen wird tengri, ursprünglich der Name des Himmels und des Himmelsgottes, später im allgemeinen Sinne von Göttern oder Geistern gebraucht.

Die vedischen Devas verhielten sich zu Dyaus wie die mongolischen tengri zu Tengri. Sie wurden unsterblich genannt, weil sie immer da waren. Väter, Grossväter und Urgrossväter hatten sie gekannt, und man war sicher, dass Kinder, Enkel und Urenkel sie kennen würden. Wer sollte dann unsterblich sein, wenn nicht sie?

Was sind die Devas?

Die Leute sprechen so gedankenlos, um nicht zu sagen thöricht, von den Göttern der verschiedenen arischen Mythologien und ihrer Beziehung zu einander, dass es wirklich nothwendig erscheint, sie daran zu erinnern, dass kein einziger Gott je eine wirkliche Existenz besass. Es gab nie einen Dyaus oder einen Mitra und Varu*n*a; es gab nie einen Zeus oder Jupiter. Diese Götter sind Namen im vollsten Sinne des Wortes, es sind Vorstellungen oder Schöpfungen des menschlichen Gehirnes, uns so eine Lehre ertheilend, die einer viel umfassenderen Anwendung fähig ist. Es ist richtig, dass die Vorstellung aller alten arischen Götter durch sogenannte wirkliche Objekte, durch die grossen Naturerscheinungen, erweckt wurde; als göttliche Persönlichkeiten aber gestaltete sie der Menschenverstand (nâmarûpa). Selbst solche Namen wie Agni,

1) S. B. E. XXXII, S. XXIV.

Feuer, Sûrya oder Helios, Sonne, Ushas oder Eos, Morgenröthe, wurden, obgleich die Thätigkeiten wirklicher, greifbarer oder sichtbarer Dinge bezeichnend, nicht einfach für das materielle Feuer gebraucht, oder für die Feuerkugel oder für das rosige Morgenlicht, das täglich kam und verschwand. Sobald sie im mythologischen Sinne verwendet wurden, standen sie für Ideen, geformt von Menschen, die nicht nur sahen und staunten, sondern die dachten und anbeteten. Agni war nicht auf den Herd beschränkt, sondern überall, wo Licht und Wärme war, auf Erden wie im Himmel, da war Agni. Dort war er von Anfang an, und er war an diesen vielen Orten nicht, wie man im allgemeinen annimmt, als das Resultat eines philosophischen Synkretismus, sondern in Folge der ununterbrochenen Kundgebungen seines Daseins unter verschiedenen Formen. Selbst Sûrya, die Sonne, war nicht auf den Himmel beschränkt. Als Savi*tri* durchdrang sie alle Lebewesen, als Vish*n*u schritt sie über den Himmel, als Mitra war sie die Freude der ganzen Welt. Es erscheint fast abgeschmackt, dass wir diese einfachen Thatsachen betonen müssen, aber die Art, wie gewisse Gelehrte von Göttern und Helden und Ahnengeistern sprechen, lässt einen fast glauben, dass diese Wesen eine Art wirklicher Existenz gehabt, dass sie in Indien gelebt hätten und durch die Wolken nach Persien, Kleinasien, Griechenland und Italien gewandert wären, um von Russland, Deutschland und Gallien ganz zu schweigen.

Die wahre Bedeutung von Deva.

Wir sollten nicht vergessen, dass, wenn die vedischen *R*ishis den Himmel, die Sonne, den Mond und die Morgenröthe deva nannten, wir es sind, die dieses Wort, das ursprünglich glänzend bedeutet, durch Gott übersetzt haben. Wenn wir die vedischen *R*ishis fragen könnten, was sie eigentlich damit meinten, wenn sie eine Anzahl von Naturerscheinungen oder die Wesen, die hinter diesen standen, devas nannten, so würden

sie wahrscheinlich bei der Beantwortung solch einer Frage dieselbe Schwierigkeit finden, die die Griechen fühlten, als sie gefragt wurden, warum sie Zeus und Apollo Götter, θεοί, nannten, ja, die die Juden fühlen dürften, wenn sie gefragt würden, warum sie Jehova Gott nannten, oder die Christen, wenn sie erklären sollten, warum sie denselben Namen nicht nur dem Vater, sondern auch dem Sohne und dem heiligen Geiste geben. Dies sind Fragen, die leicht zu stellen sind, deren Beantwortung zu versuchen aber fast nutzlos ist. Wir müssen uns mit dem begnügen, was die Geschichte uns lehrt, mit der Thatsache, dass die vedischen Dichter zunächst Himmel, Sonne und Mond, Morgenröthe und Feuer, deva, glänzend, nannten, und dass sie später diesen Namen in einem mehr abstrakten Sinne auf andere Naturerscheinungen ausdehnten, wie die Erde, das Wasser, den Sturm und den Regen, ja selbst die Nacht, obwohl sie sicherlich nicht glänzend waren, so dass deva schliesslich etwas Undefinirbares bedeutete, was alle diese Wesen mit einander gemein hatten. Wenn irgendwo die Alten von oder zu diesen Devas sprechen, so ist alles, was wir mit Recht behaupten können, nur, dass sie sie sich als glänzende Wesen dachten[1]), ohne für den Augenblick irgend welche weiteren Fragen zu stellen. Wir können nicht sagen, dass die Devas anfänglich als Menschen oder als Thiere oder als Geister oder Gespenster oder Fetische oder Totems aufgefasst wurden, wenigstens fehlt es an greifbaren Beweismitteln für irgend eine dieser Ansichten. Diese Götter waren einfach handelnde Wesen, wenn man von ihnen auch bald, sogar im Veda, als von Wesen mit Köpfen und Armen und Beinen und Augen und Ohren sprach.

Man kann verstehen, dass es schwierig sein würde, zu definiren, für was für eine Art von Wesen die Griechen Zeus und Apollo und Athene gehalten haben. Aber niemand, der den Veda kennt, dürfte auch nur einen Augenblick Bedenken tragen, zu behaupten, dass, wenn die *R*ishis Dyaus anredeten, sie damit

1) M. M. Physische Religion, S. S. 129.

den Himmel in all seinen Erscheinungsformen meinten, aber immer als ein Subjekt, als thätig, als ein handelndes Wesen gefasst. Wenn sie von Ushas sprachen, so stellten sie sie sich nicht nur als ein handelndes Wesen vor, sondern ausserdem noch als ein weibliches Wesen. Wenn sie die Maruts anriefen, so meinten sie damit eine ganze Klasse von thätigen Wesen, die sich im Donner, im Blitze und Regen offenbarten. Hierin liegt der ungeheure Vortheil, den der Veda gewährt.

Mitra und Varu*n*a.

Denn selbst wenn wir einen Schritt weiter gehen und fragen, was man unter Namen verstand, die nicht mehr in ihrem appellativen Charakter gebraucht wurden, wie Mitra, Varu*n*a, Rudra und viele andere, so können wir aus den Prädikaten, die sie erhalten, schliessen, dass Mitra ursprünglich der Wirker des hellen Morgens, Varu*n*a der des Abendhimmels, Rudra der des Gewitters war. Wir dürfen nur das Gebiet der Thätigkeit dieser Devas nicht zu eng umschreiben, indem wir ihre Namen durch Wörter übersetzen, die in unserer Sprache auf ein viel engeres Gebiet beschränkt sind. Mitra stellt nicht nur die Morgensonne dar, sondern das Licht des Morgens, den Tag in seinem ganzen Glanze, während Varu*n*a nicht nur den bedeckenden Himmel bedeutet, sondern den Abend oder die Nacht, ja die untergehende Sonne, vielleicht sogar den Mond mit den Sternen als integrirende Bestandtheile des deckenden Himmels[1]). Wenn die Sonne einmal das Licht des Tages oder das Auge (*k*akshus) des Mitra oder der glänzenden Devas[2]) genannt worden war, so konnte der Mond bald der

---

1) Il. VIII, 555, ὡς δ' ὅτ' ἐν οὐρανῷ ἄστρα φαεινὴν ἀμφὶ σελήνην. Ahuramazda (ein ursprünglicher Varu*n*a) sagt von sich selbst in einem so späten Werke wie dem Bundehesh XXX, 5: »Wenn Sonne und Mond und Sterne von mir am Firmament (andarvâi) geführt werden«.

2) Maitr. Sa*m*h. IV, 2, 1, Asau vâ âdityo devânâ*m* *k*akshu*h*.

Glanz der Nacht oder das Auge des Varu*n*a und der Geister der Abgeschiedenen[1]) genannt werden. Alles dies ist verständlich, wenn wir nicht zu viel zu definiren versuchen, wenn wir nicht Fragen thun, die sich dem Geiste der vedischen Âryas nie aufgedrängt haben würden.

Die Namen der Devas im klassischen Sanskrit und im Zend.

Ein zweiter grosser Vortheil, den der Veda dem Mythologen gewährt, ist der, dass selbst Wörter, die blosse Namen geworden sind, wie Mitra und Varu*n*a, oft ihre etymologische Bedeutung entweder im späteren Sanskrit oder in dem nahverwandten Dialekte des alten Persien enthüllen. So kann z. B. mitra, m. noch im gewöhnlichen Sanskrit für die Sonne gebraucht werden, und mitra-udaya ist das gewöhnlichste Wort für Sonnenaufgang. Im Zend wird Mithra als der Herr der weiten Weiden mit zehntausend Augen dargestellt[2]). Vier himmlische Rosse, weiss und glänzend, ziehen ihn dahin, und da er, selbst glänzend und klar, das Morgenlicht vertritt, so denkt man ihn sich als alles sehend und wissend und nennt ihn den Vernichter der Finsterniss und der Mächte der Finsterniss, wie Yâtus, Pairikas u. s. w., den Beschützer der Wahrheit und den Bestrafer der Unwahrheit. Selbst als in späteren Zeiten die Verehrung des Mithra nach Italien gebracht worden war, finden wir noch Inschriften wie »Deo invicto Soli Mithrae«, aus denen hervorgeht, dass der solare Ursprung des Gottes sogar in fremden Ländern nicht ganz vergessen war. Mitra beginnt mit der Sonne und endet mit der Sonne (mihr im heutigen Persisch ist einfach die Sonne), und obgleich Varu*n*a nicht mit derselben Vollständigkeit analysirt werden kann, so können wir doch, da er offenbar die ergänzende Gottheit zu Mitra ist, keinen Augen-

---

1) *S*âṅkh. *S*raut. Sûtra III, 16, 2, *K*andramâ vai pit*r*î*n*âm *k*akshu*h*.

2) Siehe Mihir Yasht.

blick bezweifeln, dass er von Anfang an als der dunkle deckende Himmel, als der Abend, als der Westen, und daher gelegentlich auch als mit Sonne und Mond verbunden aufgefasst wurde. Es ist müssig zu fragen, wie die Sonne Mitra und zugleich das Auge Mitras oder wie der Mond das Auge der Väter und zu gleicher Zeit der Wohnsitz der Väter sein kann. In der vedischen Literatur haben wir es mit selbständigen Dichtern zu thun, von denen jeder einzelne das Recht hat, auf seine eigene Weise zu denken und zu sprechen, noch nicht beschränkt durch irgend ein System. Warum sollte nicht ein Dichter die Sonne Mitra, und ein anderer das Auge Mitras nennen? Warum sollte Varu*n*a nicht der sich wölbende Himmel sein und trotzdem als im Himmel thronend dargestellt werden, in seinen Mantel gehüllt und von seinen Spähern umgeben?

Sich gegenseitig ergänzende Devas.

Obwohl also Varu*n*a ursprünglich alles war, was Mitra nicht war, und umgekehrt, so war schliesslich doch ein grosser Theil der Himmelsarbeit, der Wiederkehr von Tag und Nacht, derart, dass er beiden Göttern zufallen konnte. Daher werden sie häufig als eine Dualgottheit, als Mitra-Varu*n*au, oder selbst als Mitrâ, die beiden Mitras, oder Varu*n*â, die beiden Varu*n*as, angerufen. Die Sonne wird dann das Auge beider, des Mitra und des Varu*n*a, genannt (Rigveda VII, 61).

Alles dies ist vollkommen verständlich, wenn wir uns nicht auf Spitzfindigkeiten einlassen, wenn wir uns nicht einbilden, dass der Veda nach einem systematischen Plane aufgebaut ist, wenn wir uns nicht mit Fragen quälen, die in einem mythenschaffenden Zeitalter gar nicht existirten. Die Leute scheinen darauf auszugehen, einander misszuverstehen. Wenn einer behauptet, dass Mitra die Sonne sei, so sagen sie sofort: sicherlich nicht die sichtbare, körperliche Sonne. Wenn einer den Apollo einen Sonnengott nennt, wenden sie ein, dass kein Grieche je den

Apollo in der Sonne über seinem Haupte erkannt haben würde. Aber wer hat das je behauptet? Wenn wir sagen: Apollo war die Sonne, so sollten die Leute nachgerade wissen, was mit einem solchen Ausdruck gemeint ist, und dass nicht mehr damit gemeint sein kann, als wenn Ludwig XIV sagte: »L'État c'est moi.« Selbst wenn wir Zeus eine solare oder Here eine lunare Gottheit nennen, so meinen wir damit nicht, was Plutarch behauptete (Quaestiones Rom. LXXVII), dass nämlich Zeus selbst substantiell die Sonne und Here selbst substantiell der Mond wäre, sondern nur, dass die Elemente, aus denen der Charakter dieser Gottheiten gebildet wurde, zuerst von der Sonne und dem Monde genommen wurden. Die Behauptung, dass kein Grieche Apollo in der Sonne erkannt haben würde, ist wirklich stark, in anbetracht seiner Namen Phoibos, Xanthos, Chrysokomes, Lykoktonos, Enauros oder Matutinus im Lateinischen [1]).

Jede Gottheit beruht auf etwas Sichtbarem, wenn sie auch nicht das Etwas ist, was sichtbar ist, sondern etwas Unsichtbares darin oder dahinter. Es ist in einem Sinne das Unendliche hinter dem Endlichen, das immer wechselnde Objekt aller religiösen Bestrebungen, das handelnde Wesen, das die Vernunft fordert, um gewisse Vorgänge zu erklären, die Ursache, die die Vernunft fordert, um gewisse Wirkungen zu erklären. Alle diese Dinge sind bekannt oder sollten nachgerade bekannt sein. Was für den vergleichenden Mythologen noch zu thun übrig bleibt, ist das Vorhandensein der materiellen Anfänge jeder Gottheit zu beweisen, klar zu legen, was wir die solaren, lunaren, vernalen, hibernalen oder andere Ingredienzien nennen, die jedem Gotte seinen eigenen besonderen Charakter verleihen. Wenn wir es mit Göttern wie Sûrya oder Helios zu thun haben, so genügen die Namen. In andern Fällen aber, wie z. B. bei Mitra oder Varu*n*a, müssen wir weiter gehen und selber in einzelnen ihrer Beiwörter, in

1) Vgl. v. Schroeder, K. Z. XXIX, S. 195; v. Willamowitz, Hermes XVIII, S. 406; Indogerm. Forschungen IV, S. 173.

gewissen Sagen, die von ihnen erzählt werden, oder in Gebeten, die an sie gerichtet werden, die wahren Bildungselemente ihres Charakters entdecken, so wie ihn ihre Verehrer sich dachten. Es ist richtig, dass die hinter den Naturerscheinungen handelnden Wesen, wenn sie einmal zu Devas oder Göttern geworden sind, oft die Spuren ihres physischen Charakters verlieren; sie werden einfach als ideale, allmächtige, allweise Wesen aufgefasst, die die Menschenkinder belohnen oder strafen können.

So finden wir Mitra im Veda in vielen Versen, die an ihn gerichtet sind, nicht mehr als mit der Sonne in Verbindung stehend dargestellt, sondern als grösser als Himmel und Erde, ja als Erhalter aller Götter, als Wächter, der mit offenen Augen die ganze Welt überschaut, und als Beschützer derer, die seinen Geboten gehorchen[1]. Man kann sagen, dass in dem Falle Mitra gewiss nicht mehr die Sonne, die körperliche, sichtbare Sonne, sei. Er ist das niemals gewesen. Aber ist er deshalb ein Fetisch oder ein Totem oder der Geist eines verstorbenen Vorfahren? Wenn wir Mitra den Gott der Sonne nennen, so gebrauchen wir einen Ausdruck, den kein vedischer Dichter je gebrauchen würde. Er konnte nicht von einem deva*h* sûryasya, einem Gotte der Sonne, sprechen. Für ihn würde der deva Mitra das handelnde Wesen in oder hinter der Sonne bezeichnen, aber ob er das handelnde Wesen als solches von der Sphäre seines Handelns unterscheiden würde, ist eine Frage, die wir nicht entscheiden können. Wir können, wenn wir die Hymnen des Rigveda verstehen wollen, nichts weiter thun als den historischen Vorgang beobachten, durch den die Sonne im Geiste der alten Âryas infolge einer Art unfreiwilliger Abstraktion langsam ihrer rein materiellen Attribute entkleidet und allmählich zu einem höheren und höheren, ja übernatürlichen Range erhoben wurde, als Erhalter der Welt, als Bringer des Lichts, als Wächter der Wahrheit, als Rächer des Unrechts, als Freund des Menschen.

---

1) Rigveda, X, 1, 41.

Mitra und Varu*n*a.

Leider giebt es nur ein einziges ausschliesslich an Mitra gerichtetes Lied im Veda. Gewöhnlich ist Mitra so eng mit Varu*n*a verbunden, dass die beiden nur eine Gottheit zu bilden scheinen[1]), und gerade in dieser Vereinigung als die beiden Mitras oder die beiden Varu*n*as, machen sie den Himmel glänzen, senden sie den Regen herab, schauen sie vom Himmel herunter, zerstreuen sie Finsterniss und Falschheit, sind sie Herren des Lichts und des Rechts, selber gerecht, Bestrafer der Falschheit und Erlöser vom Übel. Dennoch werden sie von einander unterschieden, selbst von den Dichtern, die sie zusammen anreden. Varu*n*a wird der Herr, der unbesiegbare Führer, genannt und in so fern der grössere von beiden; Mitra wird gepriesen als der, der den Menschen am Morgen wieder an seine Arbeit ruft (Rigveda VII, 36, 2). Wenn in dem zusammengesetzten Namen Mitra immer an erster Stelle steht, so rührt das vielleicht aus der Erinnerung her, dass Mitra als Vertreter der aufgehenden Sonne ursprünglich der hervorragendere und wichtigere von beiden war; es kann aber auch durch die Regel bedingt sein, dass in allen Dvandvas das kürzere Wort zuerst kommt (Pâ*n*. II, 2, 34).

Im Avesta ist der Name des Varu*n*a verschwunden, aber seinen Platz als Zwillingsgefährten des Mithra hat keine geringere Gottheit eingenommen als Ahura (Mazda) selbst[2]). Es würde verkehrt sein, wollte man sagen, der vedische Varu*n*a sei im Avesta zu Ahura Mazda geworden. Kein individueller Gott wird jemals zu einem andern individuellen Gotte, und dem Ahura Mazda werden Dinge zugeschrieben, die dem Varu*n*a niemals zugeschrieben worden sind. So wird von Ahura

1) Muir, Original Sanskrit Texts V, 68.

2) Obgleich es unmöglich zu sein scheint, Ahurô mazdâo mit dem vedischen Asuro vedhâ*h* zu identificiren, wegen der Anfangskonsonanten m im Zend und v im Sanskrit, so kann doch ihre Identität dem Wesen nach nicht mehr bezweifelt werden.

Mazda gesagt, dass er Mithra geschaffen habe, eine Vaterschaft, die Varuna nie beansprucht. Aber den Platz und die Stellung des Asura Varuna als der mächtigsten und bisweilen obersten Gottheit hat sicherlich im Avesta der Gott eingenommen, der Ahura κατ' ἐξοχήν genannt wird, das ist Ahura Mazda oder Ormazd. Mithra ist in dem Falle der Herr der weiten Weiden, der tausend Ohren und zehntausend Augen hat, und er wird mit Ahura zusammen angerufen, gerade wie Mitra mit Varuna zusammen angerufen wurde. So lesen wir Mihir Yasht XXVIII, 113: »Mögen Mithra und Ahura (anstatt Mitrâ-Varunau im Veda)[1], die hohen Götter, uns zu Hülfe kommen«, und weiter, XXXV, 145: »Wir opfern Mithra und Ahura, den beiden grossen, unvergänglichen, heiligen Göttern«, und Khôrshêd Nyâyish 6; 7: »Wir opfern der glänzenden, nicht-sterbenden, leuchtenden, schnellrossigen Sonne; wir opfern Mithra, dem Herrn der weiten Weiden, der wahrheitredend ist, ein Führer in den Versammlungen, mit tausend Ohren, wohlgeformt, mit zehntausend Augen, hoch, mit voller Kenntniss, stark, schlaflos und immer wach; wir opfern Mithra, dem Herrn aller Länder, den Ahura Mazda zum ruhmreichsten aller Götter in der unsichtbaren Welt machte. So mögen Mithra und Ahura, die beiden grossen Götter, uns zu Hülfe kommen«. Hier sehen wir gleichsam vor unsern Augen die Entwicklung eines Sonnengottes, wie er sich von seiner physischen Vergangenheit loslöst und sich höher und höher zur Stufe eines moralischen und rein geistigen Wesens erhebt. Es könnte sogar scheinen, als ob ein Unterschied zwischen der Sonne und Mithra gemacht würde, aber diese Unterscheidung zeigt nur, dass Mithra über seine ursprüngliche Wiege hinausgewachsen war, und dass man daher von ihm sagen konnte, dass er vor der Sonne komme, und dass er der Herr der Sonne sei.

Dies wird völlig klar, wenn wir Vendidad XXI, III mit

---

1) Wie Mitrâ, die beiden Mitras, und Varunâ, die beiden Varunas, finden wir auch im Avesta Formen wie Ahuraêibyo, Mithraêibyo.

Mihir Yasht IV vergleichen. An der ersteren Stelle finden wir die Sonne, den Mond und die Sterne angerufen:

»Auf! erhebe dich und rolle dahin! du schnellrossige Sonne, über Hara Berezaiti[1]), und bringe Licht für die Welt hervor . . .«

»Auf! erhebe dich, du Mond, der du den Samen des Stieres in dir trägst, erhebe dich über Hara Berezaiti, und bringe Licht für die Welt hervor . . .«

»Auf! erhebt euch, ihr Sterne, die ihr den Samen der Wasser in euch habt, erhebet euch über Hara Berezaiti und bringet Licht für die Welt hervor . . .«

Im Mihir Yasht lesen wir: »Wir opfern Mithra, dem Herrn der weiten Weiden, . . . dem schlaflosen und immer wachen;« »der zuerst von den himmlischen Göttern über den Hara reicht, vor der nicht-sterbenden, schnellrossigen Sonne, der, der vorderste in goldener Schlachtordnung, die schönen Gipfel besetzt und von dort über den Wohnsitz der Âryas schaut mit gütigem Auge.«

In der ersten Stelle kommt allerdings der Name Mithras nicht vor, aber die zweite Stelle, wo Mithras Name genannt ist, macht es ganz klar, dass unter dem Namen der Sonne dieselbe Gottheit gemeint ist. Wenn wir erst einmal mit Spitzfindigkeiten anfangen und versuchen, alle Äusserungen der vedischen und avestischen Dichter auf strenge Logik zurückzuführen, können wir ewig streiten. Wir könnten sagen, dass Mithra nicht die Sonne sein könnte, weil von der Sonne gesagt wird, dass sie vor ihm komme, als ob die Strahlen der Morgensonne nicht die Vorläufer der Sonne genannt werden könnten. Ein Dichtergemüth kennt solche Schwierigkeiten nicht. Sie sind unser eigenes Machwerk und gehören überhaupt einer späteren Phase des Denkens an. Wenn wir sagen, dass Mithra die Sonne darstellt, dass er ein Gott von solarem Charakter ist, und dass sein Name ursprünglich die Sonne bedeutete, so

---

1) Der Berg Alborz, im Süden des Kaspischen Meeres gelegen, aber nach dem Volksglauben die ganze Erde umgebend.

haben wir alles gesagt, was wir in unserer modernen Sprache sagen können.

Über den Vergleich von vedischen und griechischen Göttern.

Wir müssen indessen noch einmal fragen, was wir denn überhaupt damit meinen können, wenn wir einen vedischen Gott mit einem griechischen oder italischen Gott vergleichen.

Wenn wir sagen, dass der vedische Dyaush pitâ oder der proto-arische Dyeus patêr derselbe Gott wie der griechische Ζεὺς πατήρ sei, so meinen wir nicht, dass er gewandert sei, wie man von Wodan meinte, dass er vom Kaukasus nach Deutschland gewandert sei, und, nachdem er sich in Deutschland niedergelassen hatte, den kriegerischen Charakter des eddischen Týr angenommen habe. Es heisst vielmehr nichts weiter und kann nichts weiter heissen als dass, nachdem der Himmel in einigen seiner Erscheinungsformen als ein handelndes Wesen aufgefasst und Dyaus oder Dyeus genannt worden war, dieser Name zusammen mit Tausenden von andern Namen von den arisch redenden Stämmen auf ihren Wanderungen von Süden nach Norden oder von Osten nach Westen mitgeführt wurde. Er bildete einen Theil ihres gemeinsamen arischen Erbes, genau so gut wie die Zahlwörter von eins bis zehn oder die Bezeichnungen für Vater, Mutter, Bruder u. s. w. Die Auffassung dieses Himmelswesens konnte natürlich je nach dem Anblick, den der wirkliche Himmel in Persien, Griechenland, Italien oder Deutschland bot, modificirt werden.

Gar vieles liess sich von diesem Dyaus erzählen, je nachdem der Charakter derjenigen war, die ihn anriefen und verehrten, bis fast nichts mehr von seiner ursprünglichen Gestalt übrig blieb. Wenn man daher auch in gewissem Sinne mit Recht behaupten kann, dass der eddische Týr nicht mehr derselbe Gott wie der vedische Dyaus sei, so ist doch der Name gleichsam ein Telegraphendraht, der die Botschaft, wie sie in

Indien in Sanskrit bestellt wird, mit der Botschaft, wie sie auf Island in Altnordisch bestellt wird, verknüpft.

Der Übergang von deva, glänzend, in deva, göttlich, mag uns schwer verständlich erscheinen, für das Volk in Indien aber war der Übergang himmlischen Glanzes in himmlische Majestät beinahe unvermeidlich.

Wenn dieser Dyaus (Himmel) deva genannt wurde, so müssen wir bedenken, dass deva nur ein Adjectiv war, von derselben Wurzel abgeleitet, die Dyaus, gen. Divas, lieferte. Es bedeutete daher ursprünglich nicht mehr als was der Name Dyaus bedeutete, glänzend mit dem Glanze des Himmels.

Die glänzenden Haritas.

Wenn die Haritas, die Morgenrosse, devas oder devîs genannt wurden, so ist die etymologische Bedeutung von deva, glänzend, noch deutlich wahrnehmbar, aber sie verschwindet allmählich und das Wort nimmt eine allgemeinere Bedeutung an, die allmählich durch die verschiedenen Objekte, von denen es ausgesagt wird, modificirt wird. Wenn deva, auf die Haritas angewendet, noch glänzend bedeutet, so beginnt es, wenn es auf die sieben Schwestern angewendet wird, etwas mehr und etwas weniger zu bedeuten, und wir können nicht umhin, es schliesslich durch Göttin oder göttlich zu übersetzen. Im Griechischen ist Charis eine Göttin geworden, eine devî, θεά, die Tochter der beiden Hauptgottheiten, des Zeus und der Here, und nichts mehr, weder im Namen Charis noch im Namen θεά, erinnert uns noch an den physischen Glanz der Erscheinung, der sie ihren Ursprung verdankte. Dieselbe Erscheinung wurde in Indien und in Griechenland auf verschiedene Weise gedeutet, obwohl der alte Name beibehalten wurde. Aber selbst wenn der Name verschieden gewesen wäre, würde keiner, der mit der Entwicklung des mythologischen Denkens und Sprechens vertraut ist, auch nur einen Augenblick zögern, in den Haritas, den Morgenstrahlen, den rothen Rossen des Indra,

wie in Aphrodite oder Aphrogeneia, der aus den Wogen des Meeres Emporsteigenden (ἀναδυομένη), einen der vielen Namen der wolkengeborenen Morgenröthe zu erkennen [1]). Und was war natürlicher, als dass diese Erscheinungen nicht nur deva, glänzend, sondern auch a*g*ara, nicht alternd, genannt wurden, wenn man bedenkt, wie alles Licht von ihnen kam, und dass sie immer dieselben waren, nie sich ändernd, nie sterbend.

Agni, Feuer, Licht, Sonne.

Agni, das Feuer, konnte, wenn auch ausgelöscht, doch nie ganz vernichtet werden. Agni verbarg sich vielleicht eine Zeit lang in den Wassern oder in den Wolken, aber die Menschen waren immer im Stande, ihn zurückzubringen, indem sie entweder aus zwei Stücken trocknen Holzes Feuerfunken rieben (daher wurde er der Sohn der Stärke, sahasa*h* putra*h*, Willensfeuer oder dvimât*ri*, διμήτωρ, bimatris, d. h. zwei Mütter, nämlich die beiden Reibhölzer, habend, genannt) oder ihn sorgfältig hüteten, pflegten oder verehrten, wenn er in der Asche auf dem Hausherde verborgen war (daher der Herr und Freund des Hauses, vispati, genannt). Wenn allmorgendlich das Licht wieder als die Morgensonne aus dem Meere oder aus der Mitte seiner Eltern, des Himmels und der Erde, emporstieg, wurde es ebenfalls als Agni begrüsst und der Sohn der Wasser oder der Sohn des Himmel und der Erde oder der Sohn der Stärke genannt, als ob es durch dasselbe Reiben am Himmel hervorgebracht worden wäre, wodurch es auf Erden hervorgebracht wurde. Da das Anzünden des Feuers auf dem Herde oder dem Hausaltare mit dem Aufgange der Sonne zusammenfiel, so bildeten sich die vedischen Dichter mit Vorliebe ein, dass die Rückkehr des Lichtes thatsächlich durch die frommen Handlungen und Gebete der Priester veranlasst würde, während an andern Stellen (Rigveda III, 7, 7) von

1) Wissenschaft der Sprache, Bd. II, S. 448 ff.

Agni als dem unsterblichen Gotte gesagt wird, dass er zu den irdischen Opfern antreibe. Es war dies nur eine neue Anwendung des alten Argumentes post hoc propter hoc. Mit jeder neuen Erscheinung, in der die Anwesenheit Agnis wahrgenommen oder vermuthet wurde, wurde er vielnamiger, und so wurde er oft mit andern Göttern, in deren Gebiet er beständig übergriff, zusammengeworfen.

Indra.

Wie Agni war auch Indra nicht auf eine einzige Offenbarung in der Natur beschränkt. Man dachte ihn sich als glänzend (deva), als den Feind der Finsterniss, als immer zurückkehrend, wenn man seiner Hülfe bedurfte, als immer jung, immer stark, immer lebendig. Der Punkt, von dem er ausging, war indessen, wenn wir seinen Namen indra von derselben Wurzel wie ind-u, Regentropfen, ableiten, der Regen, als dessen Bewirker er galt, sei es als Spender oder als Befreier, während er zu gleicher Zeit der Spender von Gesundheit und Leben, der Besieger der dunklen Wolken, der starke Kämpfer, der Wiederhersteller des Lichts, der immer siegreiche Held war.

Ushas.

Dieser Charakter ewiger Jugend, immer wiederkehrenden Lebens, tritt stark bei der Ushas, der Morgenröthe, hervor. Obwohl sie täglich zu sterben scheint, sobald die Sonne geboren ist, so erscheint sie doch wieder und wieder, eine neue Morgenröthe und doch immer dieselbe, jung, glänzend und ewig-dauernd.

Die Devas nicht auf eine einzige Erscheinung beschränkt.

Wir müssen uns sehr hüten, zu glauben, dass diese Naturgötter auf eine einzige Erscheinung beschränkt waren. Wir dürfen nicht einmal behaupten, dass sie auf diejenige Erscheinung beschränkt waren, die als ihre Urheberin gelten kann. Agni war nicht nur das wirkliche Feuer, vergöttert, er war niemals auf den Herd oder die Sonne beschränkt. Er war von Anfang an etwas über diesen Offenbarungen in der Natur Erhabenes, eine Macht, die sich wieder und wieder kund thun konnte, wo sich eine Gelegenheit bot, sei es im Himmel oder in der Sonne oder selbst im Monde; ein Etwas, das sich nie auf einmal fassen liess, ein handelndes Wesen, von seinen Handlungen geschieden. Das gleiche war der Fall bei Sûrya, der Sonne, bei Par*g*anya, der Wolke, bei Varu*n*a, dem Himmel, aber es war ganz besonders bei Indra der Fall, der als der mächtigste der Devas fast jeder That fähig war, von der Tötung eines dunklen Dämonen an bis zur Erschaffung und Regierung der Welt. Wir müssen uns dies sorgfältig vor Augen halten, wenn wir völlig in die Denkweise der vedischen Dichter eindringen wollen. Wenn die vedischen Dichter, wenn sie sagen, dass Agni (das Feuer) Himmel und Erde geschaffen habe, nur an das Feuer auf dem Herde gedacht hätten, würden ihre Worte ganz unverständlich erscheinen. Wenn sie aber in Agni ein allmächtiges Wesen sahen, das sich im Feuer offenbarte, aber auch in vielen andern strahlenden Erscheinungen, so liegt nichts Absurdes darin, dass sie ihm die Erhaltung von Himmel und Erde zuschrieben, ja die Hervorbringung der Sonne (Rigveda V, 6, 4) und die Belebung von Pflanzen, Thieren und Menschen.

Gerade durch die Nichtbeachtung dieses weiten Hintergrundes der meisten vedischen Götter ist es gekommen, dass ihr Charakter so oft von modernen Gelehrten missverstanden worden ist, trotz der Warnung, die einheimische Erklärer, insbesondere Yâska, an uns gerichtet haben.

Die Asvinau.

Die Zwillingsgötter, die Asvinau, hat man z. B. mit dem Morgen- und Abendstern identificirt; allein es ist nie bewiesen worden, dass auch nur ihr Uranfang in diesen Sternen oder in diesen beiden Erscheinungen eines Sternes liegt. Einfache Sterne scheinen bei den vedischen Indern nicht theogonisch gewirkt zu haben, und Sterne, die so vollständig getrennt sind wie der Morgen- und der Abendstern, werden nicht leicht zu einem Paare unzertrennlicher Zwillinge umgestaltet worden sein, wenn wir nicht annehmen wollen, dass ihre Identität den Astronomen jener frühen Zeit bekannt gewesen sei. Aber selbst angenommen, dass diese Sterne den ersten Anstoss gaben, so nahmen die Asvins doch ein weit grösseres Gebiet des alten Denkens ein. Sie waren, wie ich vor langer Zeit zu zeigen versucht habe (Wissenschaft der Sorache, Bd. II, S. 578), korrelative Gottheiten, die Morgen und Abend, Licht und Dunkelheit in ihrem unaufhörlichen Wechsel darstellten.

Yâska.

Yâska verstand ihren Charakter vollkommen, wenn er behauptete, dass der eine die Überwindung der Dunkelheit durch das Licht darstelle, der andere die Überwindung des Lichts durch die Dunkelheit. Dies schien uns früher eine zu abstrakte Definition für so dramatische Götter zu sein, und doch enthielt sie viel Wahres. Yâska kannte aber auch noch andere Deutungen.

Andere, fügt er hinzu, haben die Asvins als Himmel und Erde, als Tag und Nacht, als Sonne und Mond, ja sogar als zwei tugendhafte Könige erklärt. Alles dies, mit Ausnahme der letzten Erklärung, ist völlig richtig, wenn wir nur daran denken, dass der Hintergrund der vedischen Götter immer

weit und unbestimmt ist, und dass dieselbe Gottheit im Himmel, im Tage, in der Sonne, ja selbst im Morgenstern, und andererseits in der Erde, in der Nacht, im Monde und im Abendsterne erkannt werden kann. Der Gedanke, dass die beiden Asvins zwei tugendhafte Könige oder zwei Reiter waren, beruht deutlich auf sekundärer Entwicklung. Ich bezweifle sogar, dass ihr Name ursprünglich irgend etwas mit ihrem Reiten zu thun hat, und ich möchte es bei weitem vorziehen, ihren Namen als ein Metronymikon von a*s*vâ, Stute, abzuleiten, dem anerkannten Namen ihrer Mutter, der Morgenröthe oder der Morgensonne (fem.). Jedenfalls dürfen die beiden Asvins nicht auf zwei Sterne, den Morgen- und den Abendstern, eingeschränkt werden, ausser wenn diese Sterne nur als Symbole alles dessen genommen werden, was mit Morgen und Abend gemeint ist.

Varu*n*a und der Mond.

Es würde ein noch schlimmerer Fehler sein, wenn wir, wie Oldenberg vorzuschlagen scheint, Varu*n*a zu einem blossen Vertreter des Mondes reduciren wollten. Der Mond gehört sicherlich zum Besitzgute Varu*n*as, des dunklen Himmelsgewölbes, aber die Behauptung, dass der Mond ursprünglich Varu*n*a oder Varu*n*a der Mond gewesen wäre, würde eine Beleidigung gegen die Dichter sein, die diese majestätische Gottheit als den Schöpfer Himmels und der Erden, den Umfasser der drei Welten, den Öffner der grenzenlosen Pfade für die Sonne, ja als den priesen, der die goldene Sonne scheinen machte.

Die wahre Theogonie.

Nirgends können wir besser als in den Hymnen des Veda sehen, wie ohne grosse Anstrengung seitens der alten Sprecher

und Denker eine Klasse von Wesen ins Leben gerufen wurde, die alle glänzend (deva) und unsterblich (am*ri*ta) genannt wurden, alle gefeiert wurden als Verrichter von kühnen Thaten, die kein anderer, sicherlich kein Sterblicher, je hätte verrichten können. Hier liegt die wahre Theogonie nicht nur Indiens, sondern der ganzen arischen Welt. Die Natur führte zu Göttern der Natur, und was wir die Naturkräfte oder die Offenbarungen vernunftbegabter oder göttlicher Mächte in der Natur nennen, das wurden beinahe mit Nothwendigkeit die ersten Glieder des arischen Pantheons, auf dem Himâlaya wie auf dem Olymp.

Die gegenseitige Beeinflussung der Götter.

Allein die alten Beobachter der Natur begnügten sich nicht mit den Namen einzelner Götter als Vertreter gewisser Naturerscheinungen. Da viele dieser Erscheinungen zu ein und derselben Zeit stattfanden, und da sie oft mit einander in Berührung kamen und einander beeinflussten, wie die Sonne und der Mond, der Regen und die Erde, die Nacht und die Morgenröthe, der Blitz und die Wolken, so konnten die, welche überhaupt an den täglich, monatlich und jährlich vor ihren Augen sich abspielenden Vorgängen Interesse hatten, nicht umhin, von gewissen Thaten zu erzählen, sei es der Liebe, sei es des Hasses, verrichtet von den Schauspielern im Drama der Natur. Wir mögen uns viel philosophischer vorkommen, wenn wir von der Schwerkraft, der Leuchtkraft, der Wärmkraft oder von magnetischen und elektrischen Kräften sprechen, als ob wir wüssten, was Kraft bedeutet. Wenn die Alten die Einwirkung solcher Kräfte auf sich oder auf einander wahrnahmen, mussten sie sie alle einem Willen zuschreiben, und sie konnten sich keinen Willen vorstellen ausser den eines thätigen Wesens, einer Person. Die Personen, die gewisse wohlthätige oder schädliche Handlungen ausübten, nahmen daher natürlicherweise einen entsprechenden Charakter an, und da die

meisten der ihnen zugeschriebenen Handlungen, wie Donnern und Blitzen, das Spenden von Licht und Wärme und Fruchtbarkeit oder die Vernichtung der Dunkelheit der Nacht oder einer Sturmwolke, weit über die Kräfte gewöhnlicher Sterblicher hinausgingen, so musste der Charakter der Handelnden nothwendigerweise immer erhabener, übermenschlich oder übernatürlich werden, während die beständige Wiederholung der Kundgebungen ihrer Macht ihnen den Namen ewig dauernder, nie alternder oder unsterblicher Wesen verschaffen musste. So menschlich sie auch in einzelnen ihrer wechselseitigen Beziehungen erscheinen mochten, in ihren verschiedenen Einwirkungen und Verrichtungen waren sie alle übermenschlich, übernatürlich und schliesslich göttlich, ursprünglich deva oder glänzend. Selbst der gedankenloseste Mensch musste fühlen, dass sein Wohlsein, ja sein Leben überhaupt, vom Lichte der Sonne, vom Regen des Himmels oder von dem erfrischenden Luftzuge des Windes abhinge, während sein Haus und seine Familie beständig der brennenden Sonne, dem Blitze, dem Feuer und dem Wasser preisgegeben waren.

Das menschliche Gefühl der Abhängigkeit.

Brauchen wir uns demnach zu wundern, dass in einer sehr frühen Zeit auch ein Gefühl der Abhängigkeit entstand, nicht nur in Bezug auf Donner, Blitz oder Regen, sondern ebenso auch in Bezug auf jene Wesen, die als die Veranlasser dieser Erscheinungen erkannt waren, verborgen und doch offenbart in ihrer regelmässigen Thätigkeit wie in den unregelmässigen Ausbrüchen der Natur. Auf diese Weise können wir sehen, wie das, was wir Mythologie nennen, selbst in seinen religiösen Erscheinungen nichts weniger als irrationell, sondern im Gegentheil ursprünglich die vernünftigste Anschauung von der Welt war, in der That die einzig mögliche Philosophie, wenn auch noch in sehr hülflose Sprache gekleidet. Wir brauchen uns nur daran zu erinnern, dass die meisten dieser Offenbarungen im

Lichte stattfanden und beständig wiederkehrten, und wir werden leicht den Ursprung der Devas (der Glänzenden), der Am*ri*tas (der Unsterblichen) verstehen, von denen man glaubte, dass sie den Menschen entweder Wohlthaten oder Schaden zufügen könnten, die entweder im Vereine oder im Widerstreit mit einander handelten und die, wenn sie sich überhaupt wie menschliche Wesen gebahrten, als dem Einflusse freundlicher Worte (Lobeshymnen) oder reicher Gaben (Opfer) zugänglich betrachtet wurden, die in der That genau das sein und thun mussten, was wir die vedischen Devas sein und thun sehen.

Die polytheistische Familienordnung.

Im griechischen Pantheon finden wir einen weiteren Fortschritt. Hier sind die verschiedenen Götter zu einer Familie geordnet; sie sind verheirathet, durcheinander, wenn auch nicht ganz so durcheinander wie im Veda; sie haben Söhne und Töchter. Schwestern und Brüder sind entweder freundlich gegen einander oder neidisch auf einander, sich gegenseitig bekämpfend oder sich gegen ihre Eltern vereinigend. Wie es ein Familienhaupt und einen obersten Herrscher in den alten Familien und in den alten Staaten Griechenlands gab, so finden wir auch im Olympischen Pantheon ein anerkanntes Haupt und einen König der Götter und Menschen, dem nicht nur die Menschen, sondern die Götter selbst zu gehorchen hatten. Man hat bemerkt, dass eine solche Organisation im Veda vollständig fehle, aber die ersten Ansätze dazu scheinen mir doch deutlich erkennbar zu sein. Himmel und Erde sind auch im Veda Mann und Frau; die Morgenröthe, die Ushas, ist die Tochter des Himmels; die Sturmwinde, die Maruts oder Rudras, sind seine Söhne. Tag und Nacht, die A*s*vins, sind Brüder oder Zwillinge, bisweilen die Söhne der Morgenröthe oder der Nacht[1]) genannt, bisweilen als die Liebhaber der

1) Yâska XII, 2.

Sûryâ erscheinend, das heisst als die Liebhaber der weiblich gedachten Sonne, die eine Tochter des Sûrya, der männlich gedachten Sonne, genannt wird. Sonne und Mond, die das Thema so mancher Liebesgeschichte in anderen Mythologien geliefert haben, sind im Veda viel weniger fruchtbar in ihrer Sagenentwicklung, meiner Ansicht nach aus dem einfachen Grunde, weil der Mond im Sanskrit noch lange nach dem Abschluss der mythologischen Periode ein Masculinum blieb.

Polytheismus.

Wenn wir in den wahren Geist der vedischen Mythologie und Religion eindringen wollen, so müssen wir gewisse vorgefasste Meinungen aufgeben, die hauptsächlich aus den Mythologien und Religionen anderer Völker abgeleitet sind. Weil gewisse Devas des Veda denselben Namen führen wie die Götter anderer arischer Völker, hat man natürlicherweise angenommen, dass sie von demselben Fleisch und Blut seien wie die θεοί der Griechen, die Dii oder Divi der Römer, die Tívar im Altnordischen. In gewissem Sinne ist dies unzweifelhaft richtig. Ursprünglich stellte man sie sich alle als die Wesen vor, die hinter dem grossen Drama der Natur thätig sind; sie waren sämmtlich, wenigstens im Anfang, physische Götter. Da die Naturerscheinungen zahlreich waren, so waren auch die Götter zahlreich, und es schien am natürlichsten, diese Stufe mythologischen und religiösen Denkens unter dem wohlbekannten Namen Polytheismus zu begreifen. Aber wir müssen zwischen verschiedenen Arten von Polytheismus unterscheiden lernen. Die griechische Religion, wie wir sie kennen, kann mit Recht polytheistisch genannt werden, denn sie erkennt nicht nur das Nebeneinanderbestehen zahlreicher Götter an, sondern hat sie auch in ein gewisses System gebracht, mit Zeus an ihrer Spitze, seine Kinder mehr oder weniger auf gleicher Stufe untereinander, und alle übrigen ihm untergeben, in der That,

eine Wiederspiegelung der patriarchalischen Familienordnung des alten Griechenlands. Anders im vedischen Zeitalter.

Henotheismus und Polytheismus.

Die vedischen Hymnen setzen uns in den Stand, gewissermassen hinter diesen wohlgeordneten Polytheismus zu treten und die Entwicklung einzelner Götter zu beobachten, von denen ein jeder für sich dem Geiste seines Verehrers vorschwebt, ein jeder im gegebenen Augenblicke die superlativen Attribute erhält, die einem Deva zukommen, wenn er von der beschränkenden Gegenwart anderer Devas befreit ist. Eine solche Stufe war nicht nur vollkommen natürlich, sie war wirklich unvermeidlich in einer Zeit, als die Familien für sich lebten in Dörfern, die eher den Namen Weiler verdienten, als sich nur selten eine Gelegenheit für Zusammenkünfte bot, als man an etwas wie gesellschaftliches Leben oder politischen Verkehr noch nicht dachte, als deshalb jeder Gott für seinen eigenen Dichter und seine eigenen Verehrer und für die kleine Familie oder den kleinen Stamm, der vielleicht in ihrer Ansiedelung aufwuchs, der höchste war. Ein solcher Zustand religiösen Denkens schloss die Möglichkeit anderer benachbarter Götter nicht aus; die Thatsache ihrer Existenz wurde sogar durchaus nicht verkannt; nur mussten diese benachbarten Götter eine Zeit lang bei Seite stehen und durften auf keine Weise die Macht und den Einfluss des lokalen Gottes beschränken. So unbedeutend dieser auch andern erscheinen mochte, für seine eigenen Leute und seine eigenen Verehrer war er der wahre Gott, der alte Gott, und eine Zeit lang der einzige Gott. Diese sehr wichtige und charakteristische Stufe in der frühen Entwicklung der Religion, allen, die den Veda studirt haben, so wohl bekannt,[1]) sollte sorgfältig von Polytheismus einer-

1) Muir, Original Sanskrit Texts, V, S. 6, 7. Über dieselbe Art von Henotheismus im Mahâbhârata siehe Dahlmann, S. 237—241.

seits und Monotheismus andererseits geschieden werden. Um einen Namen dafür zu haben, schlug ich vor, sie Kathenotheismus oder, mit kürzerem Namen, Henotheismus zu nennen. Wenn sich ein besserer Name finden lässt, so habe ich nichts dawider, so lange die Thatsachen, die er in sich schliesst, voll anerkannt werden. Wir hätten in der That eine solche Stufe a priori annehmen können, als eine nothwendige Stufe in der Entwicklung der mythologischen Religion, und es beweist wieder die grosse Wichtigkeit des Veda, dass er uns die deutlichen Spuren einer solchen Phase in der thatsächlichen Geschichte des religiösen Denkens erhalten hat; es zeigt die Überlegenheit einer Geschichte der Religion, wenn richtig verstanden, über alle Versuche einer Philosophie der Religion. Der beste Beweis für das thatsächliche Bestehen dieser Stufe religiösen Denkens, die ich als Henotheismus bezeichnete, ist der Umstand, dass sie sofort in andern Religionen wiedererkannt worden ist. Was Maspero als eine charakteristische Phase der alten ägyptischen Religion beschreibt, was ist es anders als was im Veda Henotheismus heisst? »Jeder feudale Gott«, schreibt er (Dawn of Civilisation, S. 101), »liebte es natürlich, eine Universalherrschaft zu beanspruchen und proklamirte sich selbst als Oberherrn, als Vater aller Götter, wie der Lokalfürst der Oberherr, der Vater aller Menschen war; aber die Oberherrschaft des Gottes oder des Fürsten hörte auf, sich thatsächlich fühlbar zu machen, wo die seiner Standesgenossen, die die benachbarten Nomen beherrschten, zu wirken begann.« Wenn wir erst einmal deutlich erkannt haben, dass das wahre Wesen des Henotheismus nicht in einem Vergessen aller übrigen Götter infolge der enthusiastischen Hingabe an einen einzigen Gott, sondern in der Hingabe an einen einzigen Gott noch ohne den leisesten Gedanken an etwaige Nebenbuhler besteht, so werden wir sehen, wie dadurch alles beseitigt wird, was in der Religion des Veda selbst offenkundige Widersprüche zu sein scheinen. Natürlich haben wir nicht das Recht, ein vollständiges System in den Hymnen des Rigveda zu erwarten.

Jedoch auch so war es staunenerregend, zu sehen, wie fast jeder der grossen vedischen Götter in verschiedenen Hymnen als höchster, als unabhängig, angeredet wird, oder wenigstens als grösser als irgend ein anderes, sei es menschliches, sei es göttliches, Wesen.

Die solare und die meteorologische Deutung.

Allein nachdem einige der anscheinenden Widersprüche in den Auffassungen der vedischen Dichter so verständlich gemacht worden waren, blieben andere, ebenso räthselhaft, die lange Zeit hindurch die Ausleger des Veda in zwei Klassen oder, wie einige es lieber hörten, in zwei Lager theilten. Die beiden Gegenstände, die dauerndes Interesse für die vedischen Dichter hatten, waren 1) der Sonnenaufgang, der tägliche Triumph des Lichts über die Finsterniss und der jährliche Triumph des Frühlings über den Winter, und 2) das Gewitter oder der Triumph eines hellglänzenden Gottes über die dunklen Wolken und die Befreiung des befruchtenden Regens aus dem Gefängnisse, in dem er während der Zeit der Hitze und Dürre eingeschlossen zu sein schien. Der Hauptspieler in dem ersten Schauspiel war Agni als das Licht in der Sonne, in dem zweiten Indra als der Kämpe des blauen Himmels. Andere Götter leisteten in diesen Kämpfen Beistand, aber der Hauptttheil fiel dem Gotte des Lichts (Agni) und dem Gotte des Regens (Indra) zu. Wir hätten erwarten sollen, dass die Sonne unter ihren verschiedenen Namen, wie Sûrya, Savit*ri*, Âditya u. s. w., in der ersteren Schlacht, und Dyaus, der Himmel, in der zweiten die Hauptgottheit gewesen wäre. Allein wenn diese Götter auch gelegentlich als Besieger der Finsterniss der Nacht oder als Erbrecher des dunklen Gefängnisses des Regens erscheinen, so haben Agni und Indra sie doch aus dem Sinne der meisten vedischen *R*ishis verdrängt.

Diese beiden Schlachten, die den Hauptstoff der vedischen

Dichtung bilden, werden oft so mit einander vermischt, die gebrauchten Bilder sind einander oft so gleich, dass es schwer zu sagen ist, welche von beiden dem Geiste des Dichters vorschwebte, und wie der Sonnen- oder Lichtheld hiess, der die Schlacht kämpfte. Daher entstanden zwei Interpretationsschulen, die solare und die meteorologische, die nicht nur die Hymnen des Rigveda zu deuten versuchten, sondern auch viele Episoden in andern arischen Mythologien, indem sie in ihnen poetische Metamorphosen entweder des Sonnenaufgangs oder des Aufsteigens eines Gewitters sahen. Ich bin stets der Ansicht gewesen, dass die solare und vernale Phraseologie die wichtigere und ursprünglichere in der Entwicklung der Mythologie sei, weil die solaren und vernalen Mythen in ihrer weitesten Bedeutung alle Erscheinungen umfassten, die regelmässig sind und immer wiederkehren, und bei denen daher die Wahrscheinlichkeit grösser ist, dass sie einen bleibenden Eindruck auf den menschlichen Geist ausübten. Diese Ansicht haben selbst die vollständig angenommen, die man aufs eifrigste als Gegner der Deutung der Mythologie mit Hülfe der vedischen Dichtung hinstellt. So sagt z. B. Dr. Tylor (Prim. Cult. I, S. 302; II, S. 251): —

»Der Tag wird von der Nacht verschlungen, um mit der Morgenröthe wieder freigelassen zu werden, und von Zeit zu Zeit erleidet er eine ähnliche, aber kürzere Einkerkerung im Magen der Eklipse und der Sturmwolke. Der Sommer wird vom dunklen Winter besiegt und gefangen gehalten, um wieder freigelassen zu werden. Es ist eine einleuchtende Ansicht, dass solche Scenen aus dem grossen Naturschauspiel des Kampfes des Lichts und der Finsterniss im Allgemeinen die einfachen Thatsachen sind, die in vielen Zeiten und Ländern in mythischer Form als Sagen von einem Helden oder einer Jungfrau, die von einem Ungeheuer verschlungen werden, erzählt worden sind.«

Dr. Mehlis ist in seiner »Grundidee des Hermes«, S. 75, zu demselben Schlusse gekommen und hat seine Gründe sehr deutlich ausgesprochen: —

»Wenn die Unsterblichkeit der Götter ein Hauptmoment des Unterschiedes zwischen ihnen und den Menschen ausmacht, so kann diese Vorstellung in Verbindung mit dem Namen der devas im Sanskrit, »die Glänzenden«, unmöglich von sporadisch auftretenden, momentanen Eindrücken sich ableiten, von Göttern, welche Phänomene wie Stürme, Regenschauer, Blitz, Donner bewirkten, sondern solche wesentliche Beinamen können nur ihren Grund in konstanten, regelmässig wiederkehrenden (persönlich gedacht = ewig, unsterblich) Lichterscheinungen haben . . . . .

Schwerlich haben sich deshalb aus den personificirten meteorischen Erscheinungen die Vorstellungen von der Eudaimonie der Götter entwickeln können, wohl aber aus der konstanten, Licht und Leben verbreitenden Macht der Sonne, bei deren Wirken der Schrecken nicht Regel, sondern Ausnahme ist.

Für diese Theorie zeugt auch schon die monotheistische Ansicht vom allseitigen Wirken des Dyaus als dem glänzenden Himmel, der Vorstufe zum Dyaushpitar, dem Himmelsvater der Vedas, der gleich Zeus alle Erscheinungen zwischen Himmel und Erde lenkt, der regnen und blitzen, die Sonne scheinen und die Wolken sich sammeln lässt . . . . .

Bei dieser Vermittlungstheorie halten wir jedoch daran fest, dass den Ariern der Impuls zur Gottesverehrung durch die wohlthätigen, täglichen Erscheinungen des Lichtes und Tages gegeben wurde. Die zweite, meteorische Anschauung ist begrifflich und zeitlich sekundär«.

Ich glaube, dass auch Prof. Kuhn zu demselben Schlusse gelangte, obgleich er immer den meteorischen Mythen ein grösseres Gebiet einräumte als den solaren[1]).

Auch andere Vedaforscher haben eingesehen, dass der Grund der Meinungsverschiedenheit zwischen Prof. Kuhn und

1) Kuhn, Herabkunft des Feuers, 1859, S. 55, 77, 251. M. M., Science of Language, 1863, S. 641.

mir in Wahrheit in den vedischen Dichtern selbst zu suchen sei. Für sie war Indra, wenn er mit der dunklen Donnerwolke kämpfte, ebensogut ein Gott des Lichts wie Agni, wenn er die Dunkelheit der Nacht besiegte. Wenn der Regen, vom strahlenden Blitze aus der Wolke befreit, die von den Kühen gegebene Milch genannt wurde, so wurden auch die hellen Tage, wie sie einer nach dem andern aus dem dunklen Stalle der Nacht herauskommen, als rothe Kühe bezeichnet, so dass die Beute Indras und Agnis, wenigstens dem Namen nach, dieselbe zu sein schien. Wenn Agni als die aufgegangene Sonne der Welt Licht und Leben wiederverschaffte, so konnte auch Indra, wenn er den schwarzen Dämon der Wolke in Stücke gerissen hatte, als der Vorbote des Lichts und der Herr des blauen, strahlenden Himmels gepriesen werden. Es dauerte eine Zeit lang, ehe man dies alles deutlich erkannte und die der vedischen Dichtung innewohnende Zweideutigkeit völlig verstand. Gegenwärtig trägt kein Gelehrter Bedenken, die Ansicht zuzugeben, der Senart so trefflich Ausdruck giebt, wenn er schreibt (Lég. du Buddha, S. 214): —

»La lutte de la lumière contre l'obscurité s'étend à la lutte du matin contre l'orage, et le lien qui par là rapproche le héros solaire et Agni se manifeste avec évidence.«

Ferner (S. 283): —

»Il importe peu qu'on le considère dans ce cas comme expression du soleil ou comme représentant de la foudre.«

Auf S. 321 sagt M. Senart noch einmal: —

»Par leur signification primitive, ces traits divers, emprisonnement, exposition, exil parmi les bergers et les troupeaux, s'appliquent aussi bien au héros solaire qu'au représentant du feu du ciel.«[1])

---

1) Vergl. auch a. a. O., S. 326.

Dualgottheiten.

In solchen Fällen, wo zwei Gottheiten in einander zu fliessen scheinen, hatten die vedischen Dichter die Gewohnheit, ihre Namen zu verbinden und von ihnen im Dual zu sprechen. Indra und Agni wurden daher, weil sie offenbar dieselben oder sehr ähnliche Thaten verrichteten, oft im Dual als Indra + Agni angerufen. Elf Hymnen finden sich im Rigveda, die an diese zusammengesetzte Gottheit Indrâgnî gerichtet sind, und in denen beide als Töter des V*ri*tra, als Träger des Donnerkeils, als Eroberer der Festen der Dämonen, als Schmücker des glänzenden Himmels, als Söhne desselben Vaters, ja als Zwillinge gepriesen werden.

Soma, ursprünglich der Regen, das Lieblingsgetränk des Indra, wird, wenn auch nur selten, in diesen Hymnen auch als Opfergabe an Agni erwähnt. Und ebenso werden die Maruts, die in ihrem Charakter als Sturmgötter die natürlichen Verbündeten Indras sind, in gewissen Hymnen als die Helfer Agnis eingeführt.[1])

Wir sehen also, das die gemeinsame Natur Agnis und Indras und ähnlicher Götterpaare von den vedischen Dichtern selbst entdeckt worden war, und wir können verstehen, — was sie wohl kaum ahnten — dass diese Stufe des religiösen Denkens das natürliche Ergebnis des Henotheismus war. Wenn einmal ein Gott, sei es Agni oder Soma oder Indra, zum Range eines einzigen Gottes erhoben worden war, so mussten alle grossen Naturerscheinungen, selbst die, welche ursprünglich ausserhalb seines speciellen physischen Wirkungskreises lagen, mehr oder weniger als seine Thaten angesehen, oder, wenn sie von benachbarten Dichtern einem andern Gotte zugeschrieben waren, als von ihm in Gemeinschaft mit jenem göttlichen Wesen ausgeführt betrachtet werden.

---

1) Siehe Macdonell in seinem Aufsatze »On the god Trita«, Journal of the R. A. S. 1893, S. 419.

Synkretismus und Allelotheismus.

Man ist gewöhnt gewesen, diese Verschmelzung verschiedener Gottheiten oder dieses Einsetzen einer Gottheit für eine andere der allerjüngsten Periode des vedischen Denkens zuzuschreiben und von dieser Erscheinung als modernem Synkretismus zu sprechen. Allein es fehlt jeglicher Beweis, dass die Bildung dieser zusammengesetzten Götternamen immer späten Ursprungs war. Jedenfalls kommen parallele Fälle im Avesta vor, und sie nehmen eine anerkannte Stellung im vedischen Ceremoniell ein.

Dieser sogenannte Synkretismus scheint mir eine weit bessere Erklärung zu finden, wenn wir versuchen, ihn als die natürliche Folge der vorausgehenden Stufe des Henotheismus zu verstehen. Ich möchte daher vorschlagen, ihn mit einem Namen zu benennen, der ihn deutlich genug von dem späteren Synkretismus unterscheiden und uns andererseits nicht zu irgendwelchen weitgehenden Theorien verpflichten würde, nämlich Allelotheismus. Wenn die vedischen Dichter uns sagen (Rv. II, 1), dass Agni Indra und Varu*n*a und Mitra sei, so dürfen wir nicht vergessen, dass dieselben Dichter gerne sagen, dass alle Götter Agni seien. Das heisst, dass, als Agni bei seinen eigenen Verehrern oder bei gewissen Opfern der eine Gott geworden war, in dem alle breiten Züge alter Göttlichkeit koncentrirt waren, es nur natürlich war, dass die wunderbarsten Wirkungen der Natur insgesammt ihm zugeschrieben wurden, selbst die, die seinem ursprünglichen Wirkungskreise sehr fern zu liegen schienen. Wenn von Agni gesagt wird, er sei Mitra oder Varu*n*a, so müssen wir bedenken, dass Agni niemals bloss ignis, das Feuer, oder das Feuer im Hause war. Er war das Licht, und überall wo Licht und Wärme gegenwärtig waren, da war Agni. Wenn so z. B. von Agni gesagt wird, dass er in der Sonne sei, so war das keine spätere Übertragung, sondern eine Wahrheit von Anfang an. Das Licht und die Wärme, die in der Sonne waren, waren dasselbe wie das Licht und

die Wärme des Feuers im Hause. Was hätte es für einen primitiven Anbeter anders sein können? Sogar der leuchtende Blitzstrahl musste sofort als eine augenblickliche Erscheinung desselben Agni erkannt werden. Mitra als Morgengottheit wurde daher leicht mit Agni identificirt; und wenn auch Agnis Identificirung mit Varu*n*a als einer nächtlichen Gottheit schwieriger erscheint, so müssen wir uns doch daran erinnern, wie oft die dunklen Gottheiten als die Vorläufer, ja sogar als die Erzeuger der hellen Mächte des Morgens aufgefasst wurden, so dass man sagen konnte, dass selbst in der Dunkelheit der Nacht, wie in Varu*n*a, die Keime des kommenden Lichtes verborgen lägen. Varu*n*a konnte sogar mit der Sonne identificirt werden, weil auch während der Nacht die in der Sonne wirkende Macht, obgleich dem Menschenauge verborgen, ihre Gegenwart fühlbar machte.

Von diesem Gesichtspunkte aus werden viele Stellen im Veda verständlich, wie z. B. wenn wir lesen (V, 85, 5), dass Varu*n*a, am Himmel stehend, die Erde mit der Sonne mass oder machte wie mit einem Messstabe, mấnena iva tasthivấn antárikshe ví yá*h* mamé p*ri*thivî́m sûryé*n*a.

Anthropomorphische Entwicklung.

Ein anderer wichtiger Charakterzug der griechischen Götter, der zeigt, wie viel fortgeschrittener sie sind als ihre vedischen Verwandten, ist ihre ausgesprochene menschliche Form. Sie sind nicht nur übermenschlich in ihrer Stärke, sondern sie sind zu gleicher Zeit die höchste Vollendung des menschlichen Typus in seiner sichtbaren Erscheinung. Auch hier finden wir im Veda nur die Anfänge, noch weit von der Vollendung der griechischen Mythologie entfernt. Wir finden z. B. im Veda Beschreibungen der Ushas als eines lieblichen Mädchens, des Agni als eines goldbärtigen Mannes, des Indra als ausgezeichnet durch seine schöne Nase und seinen glänzenden Helm. Aber die Schöpfung eines Zeus oder einer Athene durch Phidias.

eines Hermes durch Praxiteles, einer Artemis oder Aphrodite, wie wir sie im Louvre sehen, ging über den vedischen Horizont hinaus. Die Griechen scheinen im Gegentheil kühn gefolgert zu haben, dass, wenn die Götter übermenschlich an Macht wären, sie auch übermenschlich an Schönheit sein müssten, und doch überschritten sie fast niemals die Grenzen wahrer Schönheit, opferten niemals, oder fast niemals, die Wirklichkeit einem blossen Symbolismus wie die Hindus, die Ägypter und Südseeinsulaner.

Dass ausser physischer Schönheit die Götter auch alle ethischen Vorzüge besitzen sollten, war ohne Zweifel eine Forderung des griechischen Geistes, aber ihre Verwirklichung wurde durch erbliche Einflüsse zurückgehalten, nämlich durch die physischen Urbilder, von denen die Vorstellungen fast aller griechischen Götter ausgegangen waren, und die niemals völlig aus der Erinnerung gelöscht werden konnten. Die Griechen mochten einen Zeus als »Grössten und Besten« fordern; die physische Vergangenheit dieses Gottes zog ihn immer wieder auf eine niedrigere Stufe herab. Dennoch war es die Forderung eines Ζεὺς μέγιστος ἄριστος, wer es auch sein möge (ὅστις ποτ᾽ ἐστίν, Aesch. Agam. V. 160), die, wie die des Jehova in dem Gemüthe der Propheten, im Laufe der Zeit zu der Idee von einem Gotte über allen Göttern und schliesslich zu der noch höheren Idee von θεός oder Gott führte.

Lässt sich diese a priori gebildete Ansicht von der Entwicklung der Mythologie durch Thatsachen bestätigen?

Der Vorgang, den ich bis dahin beschrieben habe, mag ohne Zweifel in einigen Punkten als reine Theorie erscheinen. Ich gebe ohne Weiteres zu, dass es eine Ansicht a priori von dem Ursprung und der Entwicklung der Mythologie, oder, wie man es jetzt nennt, von der Evolution der Mythologie und indirekt von der der Religion ist. Die grosse Frage, die den

vergleichenden Mythologen zu beantworten bleibt, ist demnach, ob sich diese a priori gebildete Ansicht durch Thatsachen, die besonders der griechischen und der vedischen Mythologie entnommen sind, a posteriori bestätigen lässt. Dies ist das Problem, auf dessen Lösung meine eigenen Forschungen in der Mythologie hauptsächlich gerichtet gewesen sind. Wenn ich auch glaube, dass die Theorie der Mythologie, wie ich sie oben auseinandergesetzt habe, allgemeinere Anerkennung bei Mythologen und Philosophen gefunden hat als irgend eine andere, so steht doch die Wirklichkeit höher als irgend welche Theorie, und nur durch geschichtliche Thatsachen, durch eine Prüfung der wirklich bestehenden Mythologien, kann sie entweder bestätigt oder widerlegt werden.

Die Definition der Mythologie ist nicht erschöpfend.

Einen Einwurf kann man indessen sofort erheben, nämlich den, dass die mythologische Entwicklung, wie sie oben beschrieben worden ist, nicht die ganze Mythologie erschöpft, und dass es einige Götter und Göttinnen giebt, bei denen die Forderung eines physischen Ursprungs unmöglich zu sein scheint.

Die Geister der Abgeschiedenen.

So besteht z. B. der Glaube an die Geister der Abgeschiedenen, der in vielen Theilen der Welt nachgewiesen ist, nicht nur bei uncivilisirten, sondern ebenso auch bei civilisirten Rassen. Die seltsame Behauptung, dass die Verehrung der Geister der Verstorbenen in der alten Religion Indiens unbekannt gewesen sei, ist in letzter Zeit nicht wiederholt worden, und es scheint daher, dass Herbert Spencer sie stillschweigend aufgegeben hat[1]. Die Verehrung der Pit*ri*s (Väter) in Indien

[1] Siehe M. M., Anthropologische Religion, S. 138.

bildet im Gegentheil ebenso wie die der Ka in Ägypten und die der Fravashis in Persien von den ältesten bis auf die jüngsten Zeiten einen der lebenskräftigsten Theile der Religion dieses Landes [1]). Diese Vorfahrenverehrung kann indessen weit besser als ein Gegenstand für sich behandelt werden. Sie ist von Anfang an ihrem Wesen nach mehr religiös als mythologisch, und selbst in den Fällen, wo sie mit fremdem Aberglauben vermischt worden und mythologisch geworden ist, sollte man sie abgesondert halten und nicht zu einer Abtheilung der gewöhnlichen Mythologie machen.

Abstrakte Gottheiten.

Noch eine zweite Klasse von sogenannten Göttern und Göttinnen würde nach der oben auseinandergesetzten Theorie der Mythologie ausgeschlossen sein, nämlich die abstrakten Gottheiten wie Psyche, Seele, Eros, Liebe, Eirene, Friede, und viele andere. In dem Folklore der niederen Klassen Roms waren ähnliche Wesen sehr zahlreich. Einige derselben werden unter die Manen [2]) gerechnet, wie Vitumnus, der den Kindern Leben verleiht, Sentinus, der ihnen ihre Sinne giebt, Vagitanus, dem man dafür dankte, dass er den Kindern beim Schreien half, oder Cuba, Cunina und Rumina, die nach dem Volksglauben den Kindern halfen, sich niederzulegen, in der

---

1) Wer weitere Beweise wünscht, kann sie leicht in J. M. Campbell's letzten Artikeln über Religion finden (Ind. Antiquary, Nov. 1894, S. 333). Er zeigt, wie nothwendig es ist, zwischen den verschiedenen Arten von Geisterverehrung zu unterscheiden, denn während die Verehrung der Vorfahren eine der am weitesten verbreiteten Glaubensformen bei den höherstehenden Hindus ist, ist ihnen Dämonenverehrung geradezu ein Greuel.

2) Auch in Ägypten haben wir solche Göttinnen wie Maskhonît, die an der Wiege des Kindes erschien, Raninît, die die Namensgebung und Ernährung des Neugeborenen überwachte. Siehe Maspero, Dawn of Civilisation, S. 82.

Wiege zu schlafen und die Brust zu nehmen[1]. Selbst im Veda finden wir schon Hymnen an Vâk, die Sprache, Sraddhâ, den Glauben, Lakshmî, das Glück, während wir im griechischen Pantheon Themis, die alte Göttin der Gerechtigkeit, Aisa und Moira, das Schicksal, Hypnos, den Schlaf, und viele andere finden.

Aus Beiwörtern entstandene Götter.

Hier müssen wir indessen einen Unterschied machen. Einige dieser sogenannten abstrakten Gottheiten sind ihrem Ursprunge nach nichts weiter als Beiwörter wirklicher mythologischer Götter. So war z. B. Dius Fidius ebenso wie Sancus ursprünglich ein Name des Jupiter, der aber im Laufe der Zeit so viel Selbständigkeit gewann, dass seine ursprüngliche Beziehung auf Jupiter vergessen wurde. Lucina war wie Lucetia und Luceria ein Name der Juno; sie wurde aber zu einer neuen Gottheit, ganz ähnlich wie Eileithyia, ursprünglich besonders in Argolis und Attika ein Name der Here, aber häufig als eine selbständige, bei der Geburt helfende Gottheit angerufen. Auch Matuta war zuerst ein Name der Juno, der Mater Matuta, und Lucretius braucht bekanntlich ihren Namen, mit Recht oder Unrecht, als einen Namen der Morgenröthe (V, 655).

Auf Abstraktion beruhende Gottheiten.

In anderen Fällen scheint indessen eine neue abstrakte Gottheit selbständig geschaffen zu sein. In Griechenland muss Themis, die Gerechtigkeit, aus so früher Zeit stammen, dass Hesiod sie als die zweite Gemahlin des Zeus hinstellen konnte, während seine erste Gemahlin Metis, die Weisheit, und noch

1) Hisce Manibus lacte fiat, non vino, Cuninae propter cunas, Ruminae propter rumam, id est prisco vocabulo mammam, a quo subrumi etiam nunc dicuntur agni. Varro apud Nonium, S. 167.

nicht Here war. Sie wird als Tochter des Ouranos und der Gaia zu dem ältesten Göttergeschlechte gerechnet. Wenn sie πανδερκής oder allsehend und in späterer Zeit die Tochter des Helios genannt wird, fühlt man sich versucht, auch für sie ein physisches Substratum zu vermuthen, aber weder bei Homer noch bei Hesiod ist eine bestimmte Spur davon zu finden. Im allgemeinen halte ich Kuhns Ansicht für richtig, wenn er die allgemeine Regel giebt [1]), dass es sehr gewagt sei, irgend welche mythische Persönlichkeiten, die reiner Abstraktion entsprungen sind, der ältesten Periode der Mythologie zuzuschreiben.

Obgleich wir demnach zugeben müssen, dass von rein logischem Standpunkte aus die oben auseinandergesetzte Definition der Mythologie mangelhaft ist, da sie alle nicht-physischen Gottheiten ausschliesst, so ist doch dieser Mangel in Wirklichkeit weniger erheblich als er zu sein scheint. Wie alt die griechische Themis auch sein mag, so gehört sie doch deutlich einem andern Stratum an als dem, welches ihre angeblichen Eltern, Ouranos und Gaia, Himmel und Erde, Zeus, den Himmel, Helios, die Sonne, Selene, den Mond, Eos, die Morgenröthe, und was sonst hierher gehört, entstehen liess. Vom psychologischen Gesichtspunkte aus bleibt sie immer eine Abstraktion, keine Anschauung, eine Abstraktion, die ohne Zweifel in der Einbildung griechischer Dichter Fleisch und Blut gewann, vielleicht weil sie auf eine ältere, für uns verlorene Vorstellung gepfropft war, die aber nie völlige Gleichberechtigung mit den mythologischen Schöpfungen der ältesten arischen Zeit beanspruchen kann. Wir behaupten demnach, wenn auch vorläufig nur aus Gründen a priori, dass die ältesten Objekte mythologischen Denkens und Sprechens die hervorragendsten Naturerscheinungen waren, der Himmel, die Sonne, Morgen und Abend, Tag und Nacht, der Wind, Blitz und Donner, der Mond, die Morgenröthe, einzelne Sterne, die Flüsse, die Berge, die Wolken, der

1) Herabkunft des Feuers, S. 17.

Regen, die Erde, das Feuer, das Wasser, und in einzelnen Fällen das Meer, alle nicht als leblose Gegenstände aufgefasst, sondern als belebt und etwas thuend, als handelnde Wesen, in ihren Gedanken und Leidenschaften den menschlischen Wesen gleich, in andern Hinsichten aber übermenschlich, unsterblich und endlich göttlich[1]).

Verschiedene Deutungen. Euhemerismus.

Keine mythologische Schule, so skeptisch sie sich dem physischen Ursprung der hauptsächlichsten Götter und Helden des Alterthums gegenüber verhalten mag, hat jemals, so weit ich weiss, eine andere verständliche Erklärung des Ursprungs gegeben, ich meine verständlich aus Gründen a priori. Man sollte es auch nicht unterschätzen, dass bei den beiden ältesten Mythologien und Religionen der Welt, der ägyptischen und der chaldäischen, die berufensten Gelehrten zu genau dem gleichen Schlusse gelangt sind. Nachdem Maspero in seinem »Dawn of Civilisation« den wahren Charakter der ägyptischen Götter gezeigt hat (S. 85), wiederholt er, seine Ansicht über die Götter Chaldaeas zusammenfassend (S. 639): —

»Die Götter, sumerisch oder semitisch, waren, wie die Ägyptens, keine abstrakten Persönlichkeiten, die in metaphysischer Weise die Naturkräfte leiteten. Ein jeder von ihnen enthielt in sich eines der Hauptelemente, aus denen unsere Welt zusammengesetzt ist, — Erde, Wasser, Himmel, Sonne, Mond und die Sterne, die sich um den Erdenberg herumbewegten. Die Aufeinanderfolge der Naturerscheinungen war bei ihnen nicht das Resultat unabänderlicher Gesetze; sie entsprang durchaus einer Reihe freiwilliger Handlungen, ausgeführt von Wesen, die mit verschiedenen Graden von Verstand

1) Diese Ansicht theilt Oldenberg, Religion des Veda, S. 48 ff., 52 ff., 591 ff. durchaus, so weit er auch in andern Punkten von Kuhn und mir abzuweichen scheint.

und Macht begabt waren. Jeder Theil des grossen Ganzen ist durch einen Gott vertreten, einen Gott, der ein Mann, ein Chaldäer ist,« u. s. w.

Sicherlich haben diese alten Wilden Mesopotamiens und Ägyptens eben so viel Recht, befragt zu werden, wie die modernen Wilden Patagoniens und Neuguineas. Aber ganz abgesehen von allen Thatsachen, wenn gewisse Euhemeristen des Alterthums wie der Gegenwart behaupten, dass die Götter ursprünglich menschliche Wesen waren, die mit grosser physischer oder intellektueller Kraft begabt waren und darum zum Range von Gottheiten erhoben wurden, so vergessen sie meiner Ansicht nach dabei, dass das, was der Erklärung bedarf, gerade der Ursprung dieser Vorstellung von göttlichen Wesen ist, von einer Klasse lichter Devas, denen später menschliche Wesen bei Lebzeiten oder nach dem Tode zugesellt werden konnten. Es konnte doch sicherlich niemand vergöttlicht, zu dem Range eines Deva erhoben werden, ehe die Vorstellung von Devas völlig ausgebildet war. Eine Apotheose ist unmöglich, wenn die Vorstellung von einem Theos nicht vorhanden ist. Es ist seltsam genug, dass diese einfache Thatsache unsern modernen Euhemeristen, oder wenigstens denen unter ihnen, die einige Kenntnisse in der Psychologie besitzen, nie aufgefallen zu sein scheint. Und wenn andere eine einfache Erklärung der Mythologie in der Annahme zu finden meinen, dass die Menschen übereinkamen, dem Himmel oder den Bergen oder den Bäumen eine Seele zuzuschreiben (Animismus), vergessen nicht auch sie, dass diese Vorstellung von einer Seele ebenfalls nur das Ergebniss eines langen Denkprocesses sein kann und, wenn einmal völlig ausgebildet, das allerletzte sein würde, was Menschen, die an eine Seele glauben, dem Holz oder Stein oder Dunst zuschreiben würden?

Die Berufung auf die Geschichte.

Schliesslich müssen wir uns indessen stets auf die Geschichte berufen, und zu ihr müssen wir uns jetzt wenden. Von vie-

len der alten Mythologien und Religionen der Welt wissen wir natürlich nichts. Viele sind entstanden und wieder verschwunden, von anderen haben wir nur unbestimmte Nachrichten, während die Zahl derer, die uns alte Gedichte oder heilige Bücher, also überhaupt irgendwelches Material für das Studium der historischen Entwicklung der Mythologie hinterlassen haben, äusserst gering ist.

Überall Solarismus.

Es ist eine eigenthümliche Beobachtung, dass sobald das Studium der alten Religionen und Mythologien von europäischen Gelehrten in Angriff genommen wurde, und lange vor der Entstehung der vergleichenden Mythologie oder der vergleichenden Theologie, es als eine Thatsache betrachtet worden zu sein scheint, dass die Verehrung der Sonne die älteste und verbreiteteste Form heidnischer Religion gewesen sei. Diese Überzeugung kann sich nicht auf Grund eines Studiums der heiligen Bücher des Ostens gebildet haben, denn die meisten derselben sind erst in unserm Jahrhundert zugänglich und mehr oder weniger verständlich geworden. Es waren vielmehr die Nachrichten von Klassikern, wie Herodot und Plato, und in späterer Zeit die Berichte, die Missionare, Reisende und Kaufleute, wie Carpini, Marco Polo († 1324), Sagard, Dobrizhoffer († 1791) und viele andere, nach Hause sandten, die Forscher, die sich einen Einblick in den Ursprung der Mythologie und der Religion zu verschaffen suchten, zu der Überzeugung brachten, dass die Hauptquelle derselben solar sei, wobei Sonne und Himmel oft als ein und dasselbe aufgefasst wurden. Herodot (I, 131) hatte in seiner Beschreibung der Religion der alten Perser behauptet, dass sie den Himmel als Zeus verehrten und ausserdem der Sonne, dem Monde, der Erde, dem Feuer, dem Wasser und den Winden opferten. Wir wissen aus ihren heiligen Büchern, dass die höchste Gottheit der Perser in der That ursprünglich ein

Repräsentant des Himmels war (der Asura Varu*n*a des Veda, der Ahurô Mazdâo des Avesta), wenn er auch infolge der frühen Annahme eines geistigen und ethischen Charakters hoch über den übrigen Naturgöttern stand.

Herodot (IV, 188) musste ebenso als Gewährsmann für den Glauben dienen, dass die Libyer nur der Sonne und dem Monde opferten, während die um Tritonis hauptsächlich Athene und in zweiter Linie Triton und Poseidon verehrten. Die letzte Bemerkung bezieht sich wahrscheinlich auf griechische Ansiedler in der Nähe jenes Ortes.

Prodikos von Keos[1]) erklärte, dass die Alten Sonne und Mond, Flüsse und Quellen, und alles, was für das Leben nützlich war, für Götter gehalten hätten. Epicharmos hatte dieselbe Ansicht und gab seiner Überzeugung Ausdruck, dass die Götter die Winde, das Wasser, die Erde, die Sonne, das Feuer und die Sterne wären[2]). Plato lässt in der Apologie (26) den Sokrates seinen Glauben an die Göttlichkeit der Sonne und des Mondes bekennen. In den Gesetzen (821) nennt er Sonne und Mond die grossen Götter, während er im Timaios (40) auf die Erde als die erste und älteste Gottheit im Innern des Himmels verweist. Die wichtigste Stelle findet sich aber im Kratylos (397)[3]), wo er sagt, dass seiner Ansicht nach die Ureinwohner von Hellas Sonne, Mond, Erde, Sterne und Himmel als ihre Götter betrachtet hätten, und hinzufügt, dass dies noch die Götter vieler Barbaren wären. Was für Barbaren er meint, sagt er nicht, allein der Name Platos genügte völlig, um die Gelehrten während des Mittelalters und selbst nach der Renaissance der Wissenschaft zu verleiten, seine Behauptungen zu wiederholen und zu erklären, dass die Götter, an

---

1) Πρόδικος ὁ Κεῖος ἥλιόν φησι, καὶ σελήνην καὶ ποταμοὺς καὶ κρήνας καὶ καθόλου πάντα τὰ ὠφελοῦντα τὸν βίον ἡμῶν οἱ παλαιοὶ θεοὺς ἐνόμισαν (Sext. Emp. adv. Phys. I, 10, 52).

2) Ὁ μὲν Ἐπίχαρμος τοὺς θεοὺς εἶναι λέγει
ἀνέμους, ὕδωρ, γῆν, ἥλιον, πῦρ, ἀστέρας.

3) Siehe oben S. 72.

die die Alten, Griechen wie Barbaren, glaubten, Sonne und Mond und die hauptsächlichsten Naturerscheinungen gewesen seien.

Dieser Glaube an physische und insbesondere an solare Götter und Helden, fand seinen entschiedensten Ausdruck in einem Werke, das im Jahre 1686 erschien, dem Coelum Poeticum von Scheffer. Hier wird es als eine anerkannte Thatsache bezeichnet, dass »jeder Gott der Heiden einzig und allein die Sonne sei, aufgefasst nach ihren verschiedenen Thätigkeiten, als Jupiter in der Luft, als Neptun im Wasser, als Pluto in der Unterwelt u. s. w.«[1]. Wir sehen also, dass der Solarismus oder der Glaube an den solaren Ursprung der Götter und Helden der heidnischen Religionen sehr alte und sehr grosse Autorität besitzt, und dass er sicherlich nicht erst von den vergleichenden Mythologen und Theologen entdeckt wurde, die im Gegentheil die ersten waren, die seine Unhaltbarkeit bewiesen.

Die Mythologie wilder Völkerschaften.

Die Haupteinwände gegen diese Erklärung des heidnischen Pantheons rührten von Philosophen her, die darauf hinwiesen, dass die Verehrung der Sonne unter ihren verschiedenen Namen schon ein beträchtliches Mass abstrakten Denkens erfordere und daher nicht als die erste Stufe in der Religion und Mythologie betrachtet werden könne. In dem Fetischismus, wie er sich in Westafrika, und in dem Totemismus, wie er sich in Nordamerika findet, glaubte man eine rohere und — so schloss man — ursprünglichere Form religiösen und mythologischen Denkens zu erkennen.

Diese Ansicht war die herrschende, bis man wirklich ernstlich

---

1) Omnis gentilium deus est solus sol, pro diversa operatione sua acceptus, v. g. ut in aura operans est Jupiter, ut in aqua Neptunus, ut in subterraneis Pluto et sic de aliis.

anfing, die Mythen und Gebräuche wilder Völker zu studiren, und bis Bastholm (1740—1819)[1]), einer der gelehrtesten und gewissenhaftesten Ethnologen des letzten Jahrhunderts, gegen diese Schlussfolgerung Verwahrung einlegte und sich ein für allemal gegen die Theorie auf die Thatsachen berief. Er wies darauf hin, dass die Bewohner der Andamanen, die damals, wie noch heute, als die niedrigste unter den niedrigen und daher der rohen, ursprünglichen Menschheit am nächsten stehende Rasse galten, trotzdem Sonne, Mond, Waldgeister, Wasser, Berge und Winde verehrten.

Die klassischen Philologen, blieben indessen fortgesetzt die energischsten Gegner der Epicharmischen Ansicht, dass die griechischen Götter nichts weiter als die Sonne, die Sterne, die Winde, das Wasser und die Erde seien. Sie liessen sich Helios als die Sonne und Selene als den Mond gefallen, aber Zeus und Athene, sagten sie, wären überhaupt aus anderem Stoffe gemacht und erforderten eine andere Erklärung. In gewisser Hinsicht hatten sie zweifellos Recht; es ist die Frage, ob nicht Epicharmos selber es für erwiesen hielt, dass der Grieche stets zwischen dem rein objektiven Sonnenball und dem persönlichen Wesen, das er repräsentirte, zu unterscheiden vermochte.

Bastholm.

Bastholm hielt indessen seine Behauptung aufrecht, und diese Behauptung, zunächst belächelt, erwies sich stärker als man erwartete. Anstatt eine Lösung der Frage nach dem Ursprung der Mythologie und indirekt der Religion mit Hülfe von Beweisen a priori oder mit Hülfe von Autoritäten zu versuchen, wies er darauf hin, dass es eine grosse Menge von Zeugnissen ausser denen Roms und Griechenlands gäbe,

1) Historische Nachrichten zur Kenntniss des Menschen in seinem wilden und rohen Zustande. Aus dem Dänischen übersetzt von H. E. Wolf. 1818.

die sorgfältig studirt werden müssten, ehe wir an die Lösung des Problems gehen könnten. Während er so darauf hinwies, dass die Verehrung der Sonne auf einer sehr niedrigen Stufe der Civilisation, wie der der Bewohner der Andamanen, nicht nur möglich wäre, sondern sogar thatsächlich bestände, zeigte er zu gleicher Zeit [1]), dass es andererseits voreilig sein würde, zu behaupten, dass die Verehrung der Sonne nothwendigerweise den Anfang aller Religion und aller Mythologie bilden müsse. Berichte von Reisenden, die er sorgfältig studirt hatte, setzten ihn in den Stand, die Existenz von Völkern nachzuweisen, die den Mond verehren, ohne die Sonne zu verehren, während es, wie er hinzufügt, nur wenige giebt, die die Sonne verehren, ohne den Mond zu verehren.

So war der Anstoss zu jenem ethnologischen Studium der Religion und Mythologie gegeben, das sich, dank der schnellen Ausbreitung unserer Kenntniss der uncivilisirten Völkerschaften, in den Händen gewissenhafter Gelehrter so nützlich erwiesen hat. Während aber einige unserer modernen Ethnologen der Annahme von solaren Göttern und solaren Helden so abgeneigt scheinen, wies, seltsam genug, fast alles Material, das vorurtheilsfreie Missionare und Reisende aus den fernsten Weltgegenden zusammengebracht hatten, gerade in die entgegengesetzte Richtung. Marco Polo schreibt, wo er von der Religion der Tataren im Allgemeinen spricht (ed. Yule, Bd. I, S. 248): »Dies ist die Art ihrer Religion. Sie sagen, es gebe einen höchsten Himmelsgott [2]), den sie täglich mit Räucherpfannen und Weihrauch verehren; sie beten aber zu ihm nur um Gesundheit an Leib und Seele. Sie haben aber auch noch einen andern Gott, der Natigai heisst, und sie sagen, er sei der Gott der Erde«. Wo er von den Cathayanen (Chinesen oder Tataren) spricht, sagt er (Bd. I, S. 437): »Diese Völker sind,

---

1) A. a. O., S. 169 ff.

2) Diesen höchsten Geist identificirt Yule mit dem Tengri der Mongolen, der auch Khormuzda genannt wird, ein Wort, das Schmidt auf das persische Hormuzd zurückführt (Yule. Bd. I, S. 249 Anm.).

wie wir schon oben gesagt haben, Götzenanbeter, und was ihre Götter betrifft, so hat jeder ein Täfelchen, hoch an der Zimmerwand befestigt, auf dem ein Name geschrieben steht, der den höchsten und himmlischen Gott bezeichnet... Und unten auf dem Boden ist eine Figur, die sie Natigai nennen; dies ist der Gott der irdischen Dinge. Ihm geben sie eine Frau und Kinder«[1]. Plano Carpini's Bericht von der Religion der Tataren, wie er bei Yule (Bd. I, S. 249) angeführt wird, ist ziemlich derselbe. »Sie glauben an einen Gott«, sagt er, »den Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge und den Vertheiler des Guten und Bösen in dieser Welt; sie verehren ihn aber nicht mit Gebet oder Preis oder irgendwelcher Art Gottesdienst. Trotzdem haben sie gewisse Götzenbilder aus Filz, Nachahmungen eines menschlichen Antlitzes... Diese stellen sie zu beiden Seiten der Thür auf und betrachten sie als die Beschützer der Herden, die ihnen Milch und Wohlstand gewähren«[2].

Chinesische Gewährsmänner berichten, dass die Hiongnu (Hunnen), das älteste Volk Hochasiens, die Sonne, den Mond, den Geist des Himmels, die Erde und ihre Vorfahren verehrten. Menander erzählt, dass die Tukius (Türken) dem Feuer, der Luft, dem Wasser und der Erde grosse Ehrfurcht bewiesen, dass sie aber ausserdem einen höchsten Gott als den Schöpfer der Welt verehrten und ihm Kamele, Ochsen und Schafe opferten. Castrén[3] erzählt uns, dass die Tungusen sich heutigen Tages mit Ehrfurcht gegen die Sonne, den Mond, die Sterne, die Erde, das Feuer und die Wald- und

---

1) Siehe auch Bd. II, S. 478.

2) Yule identificirt Natigai mit Ongot, dem Namen der Geister bei den Tungusen. Die Burjäten nennen sie Nougait oder Nogat oder Ongotui (Bd. I, S. 250). Castrén vermuthete einen Zusammenhang mit Sanskrit Nâtha oder Nâthaka, Herr. Nâtha ist nicht nur ein Name Buddhas, sondern zahlreicher lokaler Geister, die die Buddhisten in Birma Nâts nennen. Siehe J. M. Campbell, Indian Antiquary, Nov. 1894, S. 337.

3) Vgl. Castrén, Ethnol. Vorles., S. 64.

Berggeister wenden, dass aber auch sie ein höchstes Wesen unter dem Namen Buga[1]) verehren. Die Samojeden haben eine ganz ähnliche Religion, aber sie nennen ihren obersten Gott Num, und dasselbe gilt nach Castrén auch für die Finnen[2]).

Allein unsere Kenntnisse wurden nicht nur durch Reisende und Missionare, die sich unter wilden und daher als ursprünglich angesehenen Völkern aufgehalten hatten, sondern auch durch die Entzifferer alter Inschriften und die Erforscher alter Literaturen vermehrt, und zwar immer mit demselben Ergebniss.

Ägypten und Babylonien.

Kaum begannen die Entzifferer der hieroglyphischen Inschriften die Geheimnisse der ägyptischen Religion zu enthüllen, als es klar wurde, dass auch die alten Bewohner des Nilthales Götter verehrten, die den Himmel, die Erde, die Sterne, die Sonne[3]), den Nil repräsentirten, und dass der Hauptgegenstand ihrer Verehrung solar war. Râ, ihre Hauptgottheit, war ein Name der Sonne. Osiris, der Sohn von Seb (Erde) und Nut (Himmel), ist wieder die Sonne, Isis die Morgenröthe, Horus ist das Kind des Osiris und der Isis, — alles solare Gottheiten[4]).

Dasselbe gilt für Babylonien. Auch hier entdeckten die Entzifferer der babylonischen Tafeln bald, dass der Sonnengott die Hauptgottheit sei. Man hat gesagt, dieser solaren

---

1) Wahrscheinlich Persisch Baga, Russisch Bog', Gott, Sanskrit Bhaga, einer der Âdityas.

2) Castrén, Finnische Mythologie, S. 2 ff.

3) Maspero, Dawn of Civilisation, S. 85.

4) Le Page Renouf, Hibbert Lectures, S. 83—87, 110—112, und besonders das ausgezeichnete Werk von L. Oberziner, Il Culto del Sole presso gli antichi orientali, 1886.

Religion könne etwas wie Schamanismus, ausgehend von der ursprünglichen akkadischen Bevölkerung, vorangegangen sein. Sicherlich, das kann der Fall gewesen sein, aber man sollte doch stets bedenken, dass der Schamanismus nicht eine Religion ist, und dass die Völker, denen man Schamanismus zuschreibt, wie die Sibirier, Indianer, Lappen oder jetzt sogar die vedischen *Ri*shis, grosse Verschiedenheiten in ihrer Religion und in ihrem Kultus aufweisen. Auch der Schamanismus erfordert eine genaue Definition, sonst wird auch die Pythische Priesterin bald als Schamanin klassificirt werden.

Baal, die höchste Gottheit der semitischen Bewohner des mesopotamischen Reiches, war deutlich ein Sonnengott, in seiner Eigenschaft als Erhalter wie als Zerstörer; das Gleiche war sein weibliches Gegenbild, die Göttin der Fruchtbarkeit, unter ihren verschiedenen Namen.

Allein wenn auch diese Urkunden für das Studium der Entwicklung der Mythologie und Religion, so weit es sich um Ägypten, Chaldäa, Indien und Griechenland handelt, viel reichhaltiger und weit kritischer geprüft worden sind, so brauchen wir doch nicht zu fürchten, dass unsere a priori gebildeten. Ansichten Widerspruch erfahren werden, auch wenn wir etwas weiter gehen und die mehr oder weniger zuverlässigen Nachrichten über das mythologische und religiöse Folklore von Wilden par excellence prüfen.

Peru und Mexiko.

Bald nach der Entdeckung Amerikas entdeckte man, dass die Religion und Mythologie Perus durch und durch solar war, dass Inti, der Hauptgott der Incas, die Sonne und Mama Quillu der Mond war, während von anderen Naturerscheinungen jede ihren besonderen Antheil an der Verehrung hatte. Das Gleiche war bei den Einwohnern von Mittelamerika und Mexiko der Fall. Auch bei ihnen herrschte die Verehrung der Sonne vor, wenn auch mit der des Mondes und anderer

Naturgottheiten, wie des Gottes des Regens, des Feuers, der Winde u. a., vermischt.

Nordamerika.

Was Nordamerika betrifft, so berichtet Sagard[1]), dass die Shawnees, über ihren Glauben an göttliche Wesen befragt, den Missionaren erzählten, dass sie die Sonne als den Herrn des Lebens und den grossen Geist betrachteten, weil sie alles belebe. Dobrizhoffer berichtet in seinem fesselnden Werke über die Abiponen (II, 89), dass die Moluchen, als ein Missionar ihnen von dem Christengotte gepredigt hatte, bemerkten, dass sie bis zu dieser Stunde nie etwas Grösseres oder Besseres als die Sonne gekannt oder anerkannt hätten.

Eine der neuesten Autoritäten für die Mythologie und Religion der Wilden Amerikas, G. Raynaud, erklärt in den Études de Critique et d'Histoire, Zweite Serie, S. 376, kurz und bündig: »On a pu dire, et cela très exactement, que l'Amérique tout entière, de l'extrême nord à l'extrême sud, des tribus sauvages aux peuples semi-civilisés, adora le soleil«. Im Folgenden erklärt er den Dualismus von Sonne und Mond.

Es liessen sich noch viele andere gleichlautende Zeugnisse hinzufügen, um zu zeigen, dass der Solarismus schon lange vor der Entdeckung der vedischen Literatur das Feld behauptete, und dass seine Hauptvertheidiger die Ethnologen, die Erforscher wilder Völkerschaften, und nicht die vielgescholtenen Linguisten und Vedisten waren. Im Gegentheil, den Vedisten fiel die Aufgabe zu, zu erklären, was auf jeder Seite der zehn Ma*nd*alas des Rigveda stand, dass nicht nur die Sonne, sondern jeder Theil der Natur etwas zu dem alten arischen Pantheon beigetragen hätte. Sie zeigten klar und mit unwiderleglichen Beweisen, dass der vedische Dyaus (Zeus)

1) Histoire du Canada, S. 490.

nicht die Sonne als solche war, sondern das persönliche, handelnde Wesen des Himmels in seiner Erleuchtung und Belebung durch die Sonne, und dass Sûrya, die Sonne, in ihrer enger umgrenzten Thätigkeit im Veda kaum mehr hervortrat als Helios in der griechischen Mythologie, während sie ihren dramatischen Charakter hauptsächlich unter der Verkleidung von Namen annahm, die die Alten nicht mehr verstanden, und die, wie der Name des Apollon, erklärt werden müssen, um wieder verständlich zu werden.

In dieser beschränkten Form hat, glaube ich, der Solarismus in seiner Anwendung auf Götter sowohl wie auf Helden jetzt sogar unter den Ethnologen kaum noch einen einzigen ernstlichen Gegner. Es gab eine Zeit, wo die Existenz einer solaren oder Himmelsmythologie gänzlich geleugnet wurde, und wo sie, wie es gewöhnlich zu geschehen pflegt, wenn Kenntnisse und Beweise fehlen, lächerlich gemacht wurde als eine Anweisung auf jene Bank mit unbeschränkter Haftpflicht, das innere Bewusstsein des deutschen Professors. Indessen die Zeiten haben sich geändert, und ich glaube, auch die entschiedensten Euhemeristen werden es nicht mehr wagen, den physischen Ursprung des Zeus oder der hauptsächlichsten Glieder seiner olympischen Familie zu bezweifeln, und noch länger für einen Herrn Sonne oder ein Fräulein Morgenroth eintreten.

Und war es denn wirklich so sehr sonderbar, dass sich die alte Mythologie fast ausschliesslich um die Sonne gedreht haben, und dass das Folklore der alten Völker der Welt aus so und sovielen Sprüchwörtern über Himmel und Erde bestehen sollte? Die Thatsache lässt sich nicht mehr leugnen; die einzige Frage, die noch der Antwort bedarf, ist die, ob es wirklich, wie man uns so oft versichert hat, ein Zeichen ursprünglicher Narrheit war, immer von Sonne und Mond, Tag und Nacht, in der That, von Himmel und Erde, zu reden.

Die ägyptische Mythologie.

Die Ägypter gelten nicht gerade als die Dummköpfe des Alterthums und doch ist ihre ganze Mythologie voll von Geschichten, wilder als die wildesten griechischen Mythen und ursprünglich alle auf die Sonne gehend[1]). Sie erzählen von Horus, dem Sohne eines Vaters, der von seinem Bruder getötet, aber von seinem Sohne furchtbar gerächt wurde; und dieser Sohn folgt, nachdem er seine Gegner besiegt, seinem Vater in der Herrschaft. Was bedeutet dieser Mythus? Horus bedeutet die Sonne, und sein Sieg ist der des Lichts über die Nacht und die Dunkelheit (Set und seine Genossen), die einen Sieg über Osiris, die Sonne des vorangehenden Tages, davon getragen hatten. Tag und Nacht sind Brüder und Kinder des Himmels.

Niemand scheint jetzt daran zu zweifeln, dass in der ägyptischen Mythologie das Kind von Seb und Nut, Erde und Himmel, die Sonne ist. Aber die Sonne kann auch entweder als der Vater oder als der Sohn einer anderen Sonne angesehen werden. Horus heisst daher der Sohn entweder des Osiris oder des Râ. Obwohl aber Râ der Vater des Osiris genannt wird, so werden die beiden doch auch identificirt. Daraus entstehen zahlreiche Widersprüche, die aber verschwinden, sobald jeder Mythus aus sich selbst erklärt wird. Man glaubt beinahe polynesische Mythologie zu vernehmen, wenn man liest, wie in der ägyptischen Mythologie Nut und Seb tief in gegenseitiger Umarmung schlummernd dargestellt werden, bis Shu sie trennt und Nut hoch über ihren Gatten stellt. Das bedeutet in Ägypten dasselbe, was es auf den polynesischen Inseln bedeutet, nämlich, dass Himmel und Erde in der Dunkelheit während der Nacht mit einander vermischt sind, und dass das Sonnenlicht sie trennt und den Himmel hoch über der Erde

1) Le Page Renouf, Book of the Dead, S. 7.

stehend zeigt[1]). Im Ägyptischen heisst die Sonne in dieser Thätigkeit thatsächlich An-heru. Wenn die Ägypter die Sonnenscheibe sich am äussersten Ende der Erde erheben sahen, sagten sie, Seb, die Erde, (seb bezeichnet auch die Gans) habe ein Ei gelegt. Diese Gans und das Ei, das sie gelegt hat, ist wirklich auf den ägyptischen Denkmälern zu sehen[2]). Sogar die Geschichten von dem Verschlingen und Wiederausbrechen, die angeblich den Beweis für einen ursprünglichen Barbarismus und Kannibalismus der Griechen liefern, finden sich in der ägyptischen Mythologie wieder, ohne einen Zweifel an ihrer ursprünglichen Bedeutung zu lassen. Anubis verschlingt seinen eigenen Vater Osiris, das heisst, die Sonne ist im Dunkel verschwunden. Nach einer Zeile im Totenbuche verschlang Set das Haupt des Osiris, nach einem andern Berichte das Auge des Horus. Und hier geschah dem Set dasselbe wie dem Kronos: er musste das Auge, das er verschluckt hatte, wieder von sich geben, das heisst, die Dunkelheit selbst ist gezwungen, das Sonnenlicht wieder hervorzubringen.

Alle diese solaren Anschauungen, die uns seltsam und manchmal barbarisch erscheinen, waren nicht nur den Ägyptern vertraut, sondern ebenso den Griechen. Sophocles (Trach. 94) fürchtete nicht, unverständlich zu bleiben, wenn er von Helios, der Sonne, sagte: ὃν *αἰόλα* Νὺξ *ἐναριζομένα* τίκτει κατευνάζει τε φλογιζόμενον, »den die sternenflimmernde Nacht gebiert und, wenn er strahlt in seinem Glanze, einschläfert«. Ja, wir finden bekannte Sprüchwörter über den Tag und die Nacht als Schwestern, einander gebärend und von einander geboren[3]), ein Thema, das entweder für Räthsel

---

1) Maspero, Dawn of Civilisation, S. 129.

2) Lefébure, »L'Œuf dans la Religion Égyptienne«, Revue de l'Histoire des Religions, Bd. XVI, S. 16—25.

3) Anthologia Palatina, xiv, 40:
Εἰσὶ κασίγνηται δύ' ἀδελφεαί· ἡ μία τίκτει
τὴν ἑτέρην, αὐτὴ δὲ τεκοῦσ' ἀπὸ τῆσδε τεκνοῦται·

verwerthet wird oder für zahllose mythologische Variationen, eine schrecklicher als die andere.

Das menschliche Gefühl gegenüber dem Panorama der Natur.

Die grosse Schwierigkeit, die wir beim Verständnisse der alten Mythologie civilisirter wie uncivilisirter Völker haben, besteht immer darin, dass wir angeblich ausser Stande sind, ein Gefühl ehrfürchtigen Staunens für das zu haben, was tagtäglich stattfindet, was uns von Jugend auf völlig erklärt worden ist, und was wir bei seiner steten Wiederkehr bis auf die Minute vorausberechnen können. Wir lächeln über einen Dichter, der nichts weiter zu sagen weiss, als dass der Himmel strahlend und die Morgenröthe schön und wunderbar ist, und doch war dies ein Stadium der Dichtung, das alle Völker der Welt durchzumachen hatten. Um so nützlicher ist es, wenn wir noch ein paar Leute finden können, die sich nicht scheuen, noch einmal zu sagen, was schon so oft gesagt worden ist, und ich führe daher mit Vergnügen die folgenden Zeilen aus einem Artikel an, den ein Inder im Brahmavâdin, Dec. 21, 1895, geschrieben hat: —

»Zur Zeit des ersten Morgenrothes der Geschichte, als der Mensch das herrliche Tagesgestirn erblickte, das einen schimmernden Strom von Licht auf alles ausgoss, was da lebte und webte, die Nacht in ihrem Schmucke von Myriaden schöner Sterne, die krystallenen Bäche in den endlosen Wäldern dahin murmelnd, in Mitten einer wilden Landschaft, als er sah, wie der Sturmwind Dunkel um sich her verbreitete, wie ein sanfter Wind die ganze Natur aufblühen machte, da wurde er natürlicherweise

---

ὥστε κασιγνήτας οὔσας ἅμα καὶ συνομαίμους,
αὐτοκασιγνήτας κοινῇ καὶ μητέρας εἶναι.

Und ebenda 41:

Μητέρ' ἐμὴν τίκτω καὶ τίκτομαι κ.τ.λ.

nachdenklich. Mit Erstaunen und ehrfürchtiger Scheu erfüllt bei diesem Anblick der Erscheinungen der Naturwelt, legte er sich die Frage vor: »Was offenbart mir dies alles? Was für ein Licht wirkt in allen diesen Dingen?« Dem sogenannten uncivilisirten Menschen in jenem fernen Zeitalter des Glaubens offenbarte dies Panorama, das das Weltall darbietet, den Willen unbekannter Mächte, ihm unbekannt und doch ihn leitend.«

Hier erkennen wir noch etwas von jenem Geiste, der die ältesten Bewohner Indiens mit ihrer Religion erfüllte. Diese Gedanken mögen uns sehr abgedroschen klingen, aber sie sind wahr, und wir können sehen, wie sie zuerst nur die Form einfacher Mythologie annehmen konnten. Alles, was sich an das Denken des Menschen wandte, war in dem Panorama der Natur enthalten, und wenn auch die Stürme, die Wolken, der Regen, die Flüsse, der Mond und die Sterne natürlicherweise eine gewisse Aufmerksamkeit erregen mussten, so konnte doch nichts das Herz des Menschen mehr in seinen tiefsten Tiefen bewegen als die tägliche Wiederkehr des Lichts, die Enthüllung der ganzen Erde, das tägliche Wiedererwachen der Natur, ja des Menschen selbst und alles dessen, was ihm das Theuerste war. Seine Nahrung, sein Leben, sein Glück und das Glück seiner Kinder, alles hing von dem Lichte ab, das im Osten heraufzog, die Dunkelheit, die Kälte, die Gefahren und Schrecken der Nacht vertrieb, aufs neue seinen Körper mit Wärme und Lebenskraft, seine Glieder mit neuem Willen, seinen Sinn mit neuen Gedanken erfüllte. Und da wundern wir uns noch, dass die alte Mythologie theilweise solar, voll von Hoffnung und Furcht für die Sonne war, eine Fülle von Namen besass, die sich alle auf jenes Gestirn in seinen mannigfachen Kundgebungen bezogen, und die ersten Keime eines Glaubens an unsichtbare Mächte hinter den sichtbaren Bethätigungen der Sonne bei ihrer Wanderung über die Erde und am Himmel entlang enthielt? Wenn der Mensch jeden Morgen seinen Athem, sein Auge, seine Esslust und die wiederkehrende Körperwärme in vollen Zügen genoss, war es da

wirklich so sonderbar, dass er zur Sonne als der Spenderin aller dieser Gaben aufschaute? Wenn die Sonne hinter Wolken verborgen war, wenn sie keine Wärme zu geben schien, wenn im Winter seine Glieder erstarrten, wenn seine Kinder, sein Vieh vor Kälte und Hunger um ihn her starben, oder wenn plötzlich ein Blitzstrahl aus der Wolke seine Hütte in Brand setzte und in einem Augenblick alles, was er geliebt und sein Eigen genannt, zerstörte, — war es da wirklich so sonderbar, dass er zitterte und um Hülfe von oben flehte, die Mächte über ihm und um ihn herum bei allen Namen anrufend, die er erdenken oder deren er sich erinnern konnte? Und wenn alles vorüber und der blaue Himmel wieder sichtbar war, warum sollte er ihn nicht mit Entzücken begrüsst haben, warum sollte er nicht von seiner Drangsal gesprochen und mit Preis und Lob derer gedacht haben, die ihn verschont oder ihm geholfen hatten?

Southey scheute sich nicht, diesen natürlichen Gefühlen über die Sonne Ausdruck zu verleihen, wenn er schrieb: —

I marvel not, O Sun, that unto thee
In adoration man should bow the knee,
And pour his prayers of mingled awe and love;
For like a God thou art, and on thy way
Of glory sheddest with benignant ray
Beauty and life and joyance from above.
No longer let these mists thy radiance shroud —
These cold, raw mists that chill the comfortless day;
But shed thy splendour through the opening cloud,
And cheer the earth once more. The languid flowers
Lie odourless, bent down with heavy rain;
Earth asks thy presence, saturate with showers!
O lord of light! put forth thy beam again,
For damp and cheerless are the gloomy hours [1]).

So weit der Dichter. Wir bedürfen aber auch des Mannes der Wissenschaft, um uns die neue Dichtung von der Sonne zu

1) Southey, Longman's Ausgabe, 1837. Bd. I, S. 96.

erzählen, wie sie durch die neuesten Entdeckungen ans Tageslicht gebracht worden ist, durch jene Entdeckungen, die uns besser als irgend etwas anderes wieder zu der alten, von den Söhnen der Natur noch unvergessenen Überzeugung von unserer vollständigen Abhängigkeit von der Sonne führen.

Die Namen der Sonne.

Für uns mit unserem Reichthum an Worten und Vorstellungen ist es leicht genug, von der Sonne als von einem mit Leben und Seele begabten Wesen zu sprechen, das Antheil hat an aller menschlichen wie göttlichen Herrlichkeit. Aber lenken wir nun unsern Blick zurück in jene fernen Zeiten, wo jede neue Vorstellung erkämpft werden und jedes neue Wort geprägt werden musste — wie war die Sonne zu erfassen, wie war sie zu nennen? Wenn unsere Ansicht vom Ursprung der Sprache und des Denkens richtig ist, wenn die Nothwendigkeit der Begreifnng und Benennung alles dessen, was begriffen und benannt werden muss, durch Wurzeln, die eine Thätigkeit ausdrücken, zugegeben wird, dann konnte die Sonne nur als der Scheinende, der Wärmende, der Nährende, der Wandernde, der Kämpfende, der Untergehende oder Sterbende bezeichnet werden. Was die Ansicht betrifft, dass diesem Scheiner, Wärmer, Nährer oder Wanderer eine anima zugeschrieben wurde, so muss man doch fragen, woher denn der Begriff und der Name der anima selbst kommen sollte. Der erste Schritt, den die Namengeber thaten, war noch nicht Animismus, sondern einfach Substantiation oder, wenn man will, der Gebrauch des Nominativs und der dritten Person Singularis. Das war die erste Theogonie — alles übrige kam später. War eine Wurzel gegeben, die scheinen bedeutete (div oder dyu), so war Dyaus der Scheiner, deva, er, der scheint. War eine andere Wurzel mit der Bedeutung leuchten (vas, us) gegeben, so bedentete Ushas den Erleuchter oder die Erleuchterin der Welt, ein Wort, das noch heute in

unserm Osten und Ostern lebt; vas-ar war der Morgen und der Frühling, erhalten in Sanskrit vâsara, Tag (d. i. Morgen), in ἔαρ und ver, Frühling. War eine Wurzel su, erregen, beleben, gegeben, so bedeutete Savi*tri* den Beleber, ein Name, der im Laufe der Zeit eine der gewöhnlichsten Bezeichnungen der Sonne wurde. In gewissem Sinne kann man sagen, dass Savi*tri* die Sonne war, aber Savi*tri* besitzt eine selbständige Persönlichkeit unter den zahlreichen Namen der Sonne. Sûrya, Aryaman, Âditya, Vivasvat, Pûshan, Mitra [1]), sie alle sind ein und dasselbe, alle sind Namen der Sonne, und doch hat in den vedischen Liedern, die an sie gerichtet sind, jeder seinen eigenen Platz. Dass Sonne und Himmel im Denken der vedischen Dichter aufs engste mit einander verbunden waren, geht am deutlichsten aus solchen Namen wie svar, Gen. suras, hervor, die sowohl Sonne als auch Himmel bedeuten, während das abgeleitete sûrya, himmlisch, nur die Sonne bezeichnet, in der That das griechische ἥλιος ist.

Die Abhängigkeit des Menschen von der Sonne.

Es mag für uns seine Schwierigkeit haben, sich Himmel und Sonne als eins vorzustellen [2]), und doch ist auch für uns der Himmel, was er in seinem thätigen Charakter ist, hauptsächlich, wenn nicht ausschliesslich, durch die Gegenwart der Sonne. Wir haben nur einen einzigen Namen für Sonne, aber auch wir können in der Sonne noch etwas mehr als einen Gasball oder einen Mittelpunkt der Schwere sehen. In den Psalmen reden wir noch heute Gott den Herrn als eine Sonne und Schild an. Ja, ich kann mich noch entsinnen,

---

1) Spätere Namen sind Ravi, Divâkara, Bhâskara, Saptâsva, Mihira, Tara*n*i, Bradhna, u. s. w.

2) Die Vermischung von Horus, dem Himmel, mit Râ, der Sonne, hat Lefébure zum Inhalt eines der interessantesten Kapitel in seinen Yeux d'Horus gemacht (S. 94). Siehe Maspero, Dawn of Civilisation, S. 100.

wie ich trotz früher Unterweisung in der Astronomie seit meiner frühesten Kindheit stets meine Abhängigkeit von der Sonne gefühlt habe. Die Physiologen belehren uns jetzt, dass wir ohne die Sonne nicht leben könnten, dass sogar unser körperliches Leben von ihren Strahlen abhängt. Warum sind wir nicht fette, schläfrige, stumpfsinnige Eskimos, wenn nicht wegen der Sonne? Fühlen wir uns nicht jeden Morgen durch das Licht und die Wärme der Sonne erquickt, munter und aufgeweckt, gestärkt im Körper und neu belebt im Geiste? Und können wir selbst im Alter unser Staunen beim Erscheinen des Morgenlichtes, beim Verschwinden der letzten Strahlen der untergehenden Sonne unterdrücken? Wir kennen die Gesetze der Sonne, wir können ihren Weg bis auf die Minute berechnen, und doch, wenn wir ihre Geburt aus den Wogen des Meeres (Anadyomene) oder ihren Tod in den Feuerwolken (Herakles auf Oite) beobachten, stehen wir nicht in stummer Bewunderung da, und sagen wir uns nicht, wenn sie verschwunden ist: Alles ist in der Ordnung (*ri̥*tam)? Auch das mag man Heliolatrie nennen, aber die, welche es verstehen können, brauchen nicht zu verzweifeln, die Sonnengötter und Sonnenhelden einer fernen Vergangenheit zu verstehen. Der Thor sagt sich vielleicht in seinem Herzen: »Warum erzählten sich die alten Âryas von nichts anderem als der Sonne?« Der Weise wird sagen: »Wie hätten sie von etwas anderem reden, an etwas anderes denken können, was anderes gab es, woran sie sich hätten erinnern, wovon sie ihren Kindern und Kindeskindern hätten erzählen können, als die Macht der Sonne, die Arbeiten der Sonne, die milden Gaben, das Mitleid, die Liebe jenes unbekannten Wesens hinter der Sonne, dessen Thätigkeit sich in der Luft und am Himmel, auf der Erde, ja in der Wärme des eigenen Menschenherzens offenbarte?« Wenn dieses ganze Naturgefühl kindisch ist, vedischer *Ri̥*shis unwürdig, wie kommt es denn, dass es selbst bei unsern eigenen Dichtern nicht ganz erloschen ist? Ich könnte zahlreiche Auszüge, die ich gesammelt, anführen; sie alle drücken in beredter Sprache ein

leidenschaftliches Gefühl für die Natur und eine dichterische Ehrfurcht vor der glorreichen Königin der Natur, der Sonne, aus, aber eine Stelle aus Kingsley's Werken mag hier genügen.

»Ist es nur Einbildung«, schreibt er in einer seiner Prosaidyllen »Vogelsang«, »dass wir Engländer, wenigstens die Gebildeten unter uns, jene Liebe zum Frühling verlieren, die bei unsern alten Voreltern fast zur Verehrung wurde? Dass das ewige Wunder der knospenden Blätter und der wiederkehrenden Singvögel in uns nicht mehr das Erstaunen erweckt, das es jährlich bei den Bewohnern der alten Welt hervorrief, als die Sonne ein Gott war, der jeden Winter todkrank war und im Frühling Leben und Gesundheit und Herrlichkeit wieder gewann, als zur Zeit der Herbst-Tag- und Nachtgleiche der Tod des Adonis von den syrischen Frauen und im kälteren Norden der Tod Baldurs von allem, was da lebt, beweint wurde, bis hinab zu den wassertröpfelnden Bäumen und den vom Herbstregen gefurchten Felsen, als Freya, die Göttin der Jugend und der Liebe, jeden Frühling über die Erde dahinging, während die Blüthen unter ihrem Tritte auf den braunen Mooren aufbrachen und die Vögel sie mit ihrem Gesange begrüssten, als die Gothen und die Südschweden, wie Olaus Magnus erzählt, bei der Wiederkehr des Frühlings einen Scheinkampf zwischen Sommer und Winter aufführten und den wiederkehrenden Glanz der Sonne mit Tänzen und gegenseitigen Bewirthungen willkommen hiessen, sich freuend, dass eine bessere Jahreszeit für die Jagd und den Fischfang nahte. Für jene einfachen Kinder eines einfacheren Zeitalters, die mit den täglichen und jährlichen Erscheinungen der Natur in unmittelbarerer Berührung standen und in ihrer körperlichen Nahrung und ihrem ganzen körperlichen Leben mehr von ihnen abhängig waren, waren Winter und Frühling die beiden grossen Thatsachen der Existenz, die Symbole des Todes auf der einen Seite, des Lebens auf der anderen, und der Kampf zwischen den beiden, der Kampf der Sonne mit der Dunkelheit, des Winters mit dem Frühling, des Todes mit dem Leben, des

Leides mit der Liebe, lag allen ihren Mythen und allen ihren Glaubensbekenntnissen zu Grunde.«

Hier haben wir den englischen Dichter, der keine Schwierigkeit haben würde, die Dichter des Veda oder die noch älteren Dichter der arischen Mythologie zu verstehen. Hier haben wir den wahren Verehrer der Sonne, der die alte solare Dichtung nicht verspotten, sondern sie lieben und in ihr die ersten Zeichen eines höheren Strebens des Menschen erkennen würde, die ersten Ahnungen von unsichtbaren Mächten hinter den täglichen Offenbarungen am Himmel, hinter dem nie endenden Schauspiel des Frühlings und des Winters.

Die Wilden.

Einzelne dieser Gedanken, die der Anblick der Natur in dem Menschen wachruft, lassen sich sogar bei den sogenannten wilden Völkern der Erde entdecken. Allein wir dürfen nicht glauben, dass sie, weil sie nackt einhergehen, dieselben sind wie die alten Âryas. Was es jetzt noch an Wilden gibt, besteht zum grössten Theil aus Völkerstämmen, die im Niedergang begriffen sind, die in dem allgemeinen Kampfe ums Dasein besiegt, von ihren lebenskräftigeren Siegern an die äussersten Grenzen der bewohnten Welt gedrängt worden sind oder in Wüsten flüchten, wo es keinen Wettbewerb, keine Nebenbuhlerschaft, keinen Krieg oder Zwist gibt. Sie sind intellektuell und oft auch physisch verkümmert. Jeder, der Darwins Ursprung der Arten kennt, weiss, dass die Wilden der Jetztzeit ebenso viele Menschenalter auf der Erde gelebt haben wie die gegenwärtigen Âryas Indiens und Europas, und wenn sie auf einer so niedrigen Stufe geblieben sind, wo sind die Beweise, dass sie je auch nur eine so hohe Stufe wie die Âryas der sieben Ströme erreicht hatten? Es gibt Ausnahmen, aber viele von diesen Wilden, von denen wir die Lösung jener Räthsel lernen sollen, die uns in der Mythologie und dem Aberglauben der alten indoeuropäischen Eroberer der Welt

erhalten sind, kommen mir wie Zwerge vor, in denen sich die menschliche Natur schon in sehr früher Zeit erniedrigte, und die, selbst wenn sie sich in der letzten Zeit erholt haben, uns nie verkünden werden, welcher Art die Bestrebungen der Riesenahnen unserer eigenen Rasse waren. Eins haben sie vielleicht, was wirklich echt und alt ist, ihre Sprache — aber das ist ja gerade das, was wir, wie man uns immer wieder sagt, nicht zu studiren brauchen, um die modernen Wilden zu verstehen.

Die Nothwendigkeit einer Erklärung der Mythologie.

Der Gegenstand aller wissenschaftlichen Forschung ist die Aufdeckung der Ursachen, und die Frage, die sich den Erforschern der Mythologie zur Beantwortung darbietet, lautet: Wie können wir, den physischen Ursprung der Götter und Göttinnen der arischen Mythologie zugegeben, den ursprünglichen Charakter jedes einzelnen Gottes aufdecken, wie können wir die Hyponoia, den Gedanken, der allen von ihnen erzählten Fabeln zu Grunde liegt, verstehen, wie können wir die rationelle Grundschicht erreichen, die von einer so ungeheuren Masse scheinbar äusserst irrationellen Stoffes überdeckt ist? Dies ist eine Frage, die von weit grösserer Wichtigkeit ist, als es beim ersten Anblicke scheinen mag. Nehmen wir einmal an, wir würden in der Geologie die regelmässige Stratificirung der Erde plötzlich von einer dicken Schicht von völlig heterogener Entwicklung durchbrochen finden; würden die Geologen sich beruhigen, bis sie sie erklärt hätten? Angenommen, dass Darwin in der Entwicklung lebender Organismen sich plötzlich Vögeln gegenüber gefunden hätte, die den Reptilien voraus gingen, Pferden, die vor dem Hipparion kämen, einem Menschen, der älter wäre als die amoeba, oder einer Periode unerklärlicher Ungeheuerlichkeiten, würden er oder seine Anhänger geruht haben, bis dieser vollständige Umsturz ihrer wissenschaftlichen Theorie, ja ihres wissenschaftlichen Glaubens, erklärt worden

wäre? Und ist nicht die regelmässige Entwicklung des Menschengeistes eine Sache von weit grösserer Bedeutung für uns als die der gesammten Natur? Die Mythologie muss erklärt werden oder die historische Entwicklung des Menschen wird zum reinen Possenspiel, unwerth der Arbeit des Gelehrten und ungeeignet für die Spekulationen des Philosophen.

Ich habe den Mythologen stets klar zu machen versucht [1]), dass wir drei Methoden oder Schulen der Deutung sowohl vedischer wie irgend welcher anderer Mythen zu unterscheiden haben. Jede hat auf ihrem eigenen Gebiete wirklich Gutes geleistet und kann dasselbe auch in Zukunft thun; man sollte sie aber nicht mit einander vermengen.

Die drei Schulen der vergleichenden Mythologie.

Die drei Schulen sind 1) die etymologische oder genealogische, 2) die analogische, 3) die psychologische oder, wie man sie auch genannt hat, die völkerpsychologische.

Die erste Schule sucht zu zeigen, dass es bei verwandten Rassen, arischen wie semitischen oder ugrischen oder polynesischen, gewisse Mythen gibt, die einen gemeinsamen Ursprung hatten, und die vor der Trennung der verschiedenen Zweige dieser Sprachfamilien bestanden, und dass sich dieser gemeinsame Ursprung durch das Vorhandensein gewisser Eigennamen von Göttern und Helden beweisen lässt, die zum Theil bei einer etymologischen Prüfung ihre ursprüngliche Bedeutung erkennen lassen und uns die wahren Absichten ihrer ursprünglichen Urheber verrathen. Das bestbekannte Beispiel ist Ζεὺς πατήρ, Ju-piter, verglichen mit Sanskrit Dyaush-pitar, d. i. der lichte Himmel als Vater.

Die zweite Schule begnügt sich, auf gewisse Ähnlichkeiten im Charakter und in den Schicksalen der Götter und Helden hinzuweisen, wenn auch ihre Namen verschieden sind. Wenn

1) Natürliche Religion, S. 402.

wir zum Beispiel hören, dass Chione die Schönheit der Artemis schmähte und von der Göttin dafür erschossen wurde, so können wir eine gewisse Analogie dazu in dem Falle der Niobe finden, die, sich über Leto erhebend, von den Kindern der Leto, Artemis und Apollon, bestraft und aller ihrer Nachkommenschaft beraubt wurde. Dies würde ein Fall von reiner Analogie sein, und es ist das Verdienst von Sir George Cox, eine grosse Zahl von solchen Fällen in der griechischen Mythologie gesammelt zu haben. Diese Analogien sind äusserst wichtig, wenn sie in den Mythologien verwandter Sprachen vorkommen. Nichts ist natürlicher, als dass das der Fall sein sollte. Wir brauchen nur zu bedenken, wie vielnamig die alten Gottheiten waren, und wie oft einer ihrer Namen im Laufe der Zeit zu einem unabhängigen Gotte oder Helden wurde, um zu sehen, dass derselbe Mythus mit leichten Abweichungen von Indra und Purandara, von Artemis und Selene, von Chione und Niobe erzählt werden konnte. Die stofflichen Thatsachen der Sage würden an und für sich von Werth sein, um den Ursprung solcher Doppelmythen aufzuhellen, wenn auch ohne Zweifel der Beweis, dass nicht nur Chione, sondern auch Niobe, die bisweilen die Mutter der Chione genannt wird, ein alter arischer Name für Schnee und Winter war, unseren Vergleich bedeutend stärken und dann in die erste Klasse erheben würde.

Während diese beiden Behandlungsarten von festbegründeten Principien geleitet werden, ist die dritte oder völkerpsychologische Methode noch ganz auf dem Standpunkte des Versuches und hängt hauptsächlich vom Geschmacke und Urtheil des einzelnen ab. Beim Vergleiche der Mythen von genealogisch und sprachlich nicht verwandten Völkern und besonders von Stämmen auf den niedrigeren und niedrigsten Stufen civilisirten Lebens sind vergleichende Mythologen vielleicht ganz berechtigt, in gewissen Übereinstimmungen das Resultat psychologischer, tief in der Menschennatur wurzelnder und daher dem ganzen Menschengeschlechte gemeinsamer Neigungen zu sehen, wofern wir nicht eine persönliche Berührung in einer sehr

fernen Zeit für nicht ganz unmöglich halten. Die drei Schulen gehen alle von der Überzeugung aus, dass die Mythologie der Erklärung bedarf. Verschieden sind sie nur in ihren Methoden, das heisst, sie gehen verschiedenen Wegen nach, um die Hyponoia alter Mythen und Gebräuche zu entdecken.

Die genealogische oder linguistische Schule.

Die genealogische oder linguistische Schule geht von der kaum noch bestrittenen Thatsache aus, dass die Griechen und Römer, deren Mythologie lange den Hauptgegenstand des Interesses für klassische Philologen gebildet hat, sprachlich aufs engste mit den übrigen Gliedern der arischen Familie, den Indern, Persern, Kelten, Germanen und Slaven, verknüpft sind, und dass es bei der Thatsache, dass diese arischen Völker die grosse Masse ihrer Wörter und zum Theil solche, die sich auf Mythen und Gebräuche beziehen, gemeinsam haben, durchaus nicht unwahrscheinlich ist, dass sich ein Studium ihrer Sprachen als nutzbringend für die Entdeckung der Hyponoia griechischer und römischer, ja aller arischen Mythen erweisen könnte. Natürlich können wir uns in dieser Hoffnung täuschen. Wie es viele Wörter im Griechischen gibt, die erst nach der arischen Trennung gebildet worden sind, so können viele oder sogar alle griechischen Mythen, die wir kennen, sich erst in ganz junger Zeit gebildet haben, als alle Erinnerung an die Erzählungen der gemeinsamen arischen Heimath längst geschwunden war. Wenn es jedoch vergleichenden Mythologen gelingen sollte, aus dem Veda ein Wort wie deva zu Tage zu fördern, das dem lateinischen deus entspräche, licht bedeutete und als ein allgemeiner Name für die Götter der alten arischen Mythologie gebraucht wäre, so würde das ein ebenso willkommener Fund sein, wie die vollkommenste sicilische Münze oder der schönste phönicische Sarkophag. Wenn es sich dann beweisen liesse, dass einer dieser Devas im Veda Dyu heisst,

dass dieses Dyu mit dem griechischen Ζεύς, Διός, identisch ist, und dass dieses Dyu, im Veda Himmel bedeutend, dort in einem Compositum Dyaush-pitar, für Dyau*h* pitar, vorkommt, das einem ähnlichen zusammengesetzten Namen im Lateinischen, nämlich Jupiter, Jovis, dem griechischen Ζεὺς πατήρ, entspricht, so könnte sich niemand gut der Überzeugung entziehen, dass eine wirkliche historische Verbindung zwischen den Vorfahren der Hindus, Griechen und Römer bestand, als sie diese Wörter und Composita, die fruchtbaren Keime mythologischen Denkens, bildeten, und zwar zu einer Zeit, die vor der arischen Trennung liegt. Wir können sogar noch einen Schritt weiter gehen und durch Gleichungen wie Sanskrit dâtấ vásûnâm, Zend dâta vohunãm, griechisch δωτὴρ ἐάων, Geber guter Gaben, von den Devas gebraucht, beweisen, dass sogar solche ganze Phrasen von den Ariern in ihrem ungetheilten Zustande gebildet und als historische Erbstücke von Geschlecht zu Geschlecht bewahrt worden waren.

Dies ist die Aufgabe, die die genealogische oder linguistische Schule unternimmt, und was man auch gegen einzelne ihrer Gleichungen sagen mag, ich kenne niemanden, der ihre Methode verwürfe. Wenn gewisse Kritiker über solche Gleichungen wie vasûnâm und ἐάων ungläubig den Kopf schütteln, so können wir, fürchte ich, ihrem Unglauben nicht helfen. Auch hier müssen die Leute lernen, wenn sie leben wollen, und sich nicht stolz ihrer sogenannten »gigantischen Unwissenheit« rühmen.

Die analogische Schule.

Die analogische Schule hält sich ebenfalls innerhalb des Gebietes verwandter Sprachen; sie legt aber bei der Vergleichung ihrer Mythen kein Gewicht auf die Identität der Namen. Überall zum Beispiel, wo die Anhänger dieser Schule Geschichten von Kindern finden, deren Vater ein Gott und deren Mutter eine Prinzessin ist, die von ihrer Mutter verlassen,

von Thieren gesäugt, von Hirten aufgezogen und schliesslich als rechtmässige Thronerben anerkannt werden, worauf sie oft an ihren unnatürlichen Verfolgern Rache nehmen, werden sie natürlicherweise eine gemeinsame Quelle und einen gemeinsamen Sinn anehmen, mögen diese Kinder nun Romulus und Remus, Perseus, Theseus, Cyrus, Kar*n*a oder Siegfried heissen. Warum sollte man diese Untersuchungen nicht begünstigen, warum sie sogar verwerfen? Es besteht ohne Zweifel ein Unterschied zwischen Göttern und Helden, die denselben Namen tragen, und Göttern und Helden, die nur denselben Charakter haben. Allein was diese Schule und insbesondere Gelehrte wie J. G. von Hahn, Sir George Cox und Andrew Lang geleistet haben, hat sich oft als sehr werthvoll erwiesen, wenn auch nur als Vorarbeit für weitere Forschungen und linguistische Analyse. In einigen Fällen sind ihre Vergleichungen über die Grenzen verwandter Sprachen hinausgegangen. Wenn die von der genealogischen Schule gewonnenen Ergebnisse meistens linguistischer Kritik ausgesetzt gewesen sind, sind die der analogischen Schule meist wegen ungenügenden Beweismaterials beanstandet worden und wegen einer Neigung, charakteristische Verschiedenheiten unbeachtet zu lassen und andererseits auf Übereinstimmungen, die bisweilen mehr scheinbar als wirklich sind, zu viel Gewicht zu legen.

Die ethnologische Schule.

Die ethnologische Schule erweitert kühn ihren Horizont über die engen Grenzen von Völkern, die verwandte Sprachen reden, hinaus. Alle Übereinstimmungen zwischen den Mythen und Gebräuchen der civilisirtesten wie der uncivilisirtesten Völkerstämme sind willkommen, ja je grösser der Abstand ist, der die Stämme trennt, um so wichtiger scheinen die mythologischen Übereinstimmungen zu werden. Und das mit Recht. Denn wenn eine historische Berührung zwischen ihnen ausser Frage ist, so gewinnt die Übereinstimmung natürlich

ein psychologisches Interesse, weil ihre Erklärung nur in dem Ursprung aus unserer gemeinsamen Menschennatur gefunden werden kann, weil es zeigt, dass jene Mythen vernünftig in ihrer Unvernünftigkeit sind und eine Hyponoia selbst da besitzen, wo diese zu Grunde liegende Vernunft sich noch nicht entdecken lässt. Warum sollte Feindschaft zwischen dieser und den beiden anderen Schulen herrschen? Ist nicht die dritte Schule in Wirklichkeit bloss eine Erweiterung der zweiten, wie die zweite eine Erweiterung der ersten war? Sind nicht ihre Vergleichungen anregend und unterhaltend, selbst wenn sie nicht immer ganz überzeugen? Der Tadel, dem sich die Anhänger dieser Schule ausgesetzt haben, ist ungefähr der gleiche wie der, den man gegen die Vertheidiger der analogischen Schule ausgesprochen hat, nur in viel höherem Grade. Man hat ihnen gezeigt, dass sie sich oft auf unzuverlässiges Beweismaterial verlassen haben, dass viele von ihnen sich nicht einmal für verpflichtet gehalten haben, die Sprachen, aus denen sie citirten, zu lernen, und dass sie infolge dessen nicht im Stande gewesen sind, zu unterscheiden, was in den abergläubischen Gebräuchen und Anschauungen der Griechen und Römer einerseits und in denen der Khoi-Khoi und Athapascaner andererseits wirklich identisch ist, und was nur identisch zu sein scheint. Die Entschuldigung, die es früher dafür gab, dass man diese Sprachen nur an Ort und Stelle und unter Lebensgefahr studiren könne, gilt jetzt nicht mehr, wo wir Grammatiken und sogar Texte für die Sprachen der meisten Völker der Erde haben. Und doch tragen dieselben Leute, die die Hülfe der Philologie beim Studium der Sitten und Anschauungen wilder Völker verschmähen, kein Bedenken, die durch geduldiges Studium von Gräcisten und Sanskritisten gewonnenen Ergebnisse zu kritisiren, obwohl selbst mit diesen klassischen Sprachen unbekannt, und warum? — Weil klassische Philologen nicht unfehlbar sind. Und was soll das heissen, wenn man sagt, A muss Unrecht haben, weil B von ihm abweicht? Heisst das irgendwie mehr, als wenn man behauptet, B müsse Unrecht haben,

weil A von ihm abweiche? Hier hängt sicherlich doch alles von C ab, der zwischen A und B entscheiden kann.

Aber warum sollten denn nicht die Vertreter dieser drei Schulen in Harmonie mit einander wirken? Sie haben dasselbe Ziel im Auge: zu rationalisiren, was in den alten Glauben und Gebräuchen der Welt irrationell erscheint. Mögen die Anhänger einer jeden ihre Arbeit gewissenhaft, ernsthaft und im wissenschaftlichen Geiste betreiben, und alles echte Gold, das sie aus ihren verschiedenen Schächten zu Tage fördern, wird höchst willkommen sein. Dass sich klassische Philologen zuerst an die Mythologie von Völkern wenden, deren Sprachen sie verstehen, und von denen man weiss, dass sie sprachlich verwandt sind, ist nur natürlich; dass sie geneigt sind, das ungeheure, von den zahlreichen Anhängern der analogischen Schule gesammelte Material zu sichten, ist ebenfalls natürlich; und dass sie Bedenken tragen, den Behauptungen der Anhänger der ethnologischen Schule, besonders derer, die nur aus zweiter oder dritter Hand citiren, mehr als eine vorläufige Zustimmung zu gewähren, ist das natürlichste von allem. Ich spreche als einer, der hauptsächlich innerhalb der engen Grenzen der genealogischen oder linguistischen Schule gearbeitet hat, allein ich habe nie die Vorurtheile dieser Schule getheilt. Es ist nur zu wohl bekannt, dass es eine Zeit gab, wo ich trotz alles Spottes es wagte, selbst in die von der zweiten und dritten Schule erschlossenen Schächte hinabzusteigen und auf ein, wie es mir damals schien, vielversprechendes Arbeitsfeld hinzuweisen. Ich eignete mir eine elementare Kenntniss einiger nicht-arischen Sprachen an, wie z. B. des Mohawk, und ich war stets vorsichtig genug, meine mythologischen Versuche Freunden vorzulegen, wie dem Bischof Callaway, dem Rev. W. W. Gill oder Dr. Hahn, die mit Recht, jeder auf seinem eigenen Arbeitsgebiete, als die höchsten Autoritäten gelten. Und doch weiss ich nur zu wohl, dass ich Fehler machte, gerade wie die grössten Gelehrten bisweilen Fehler gemacht haben, selbst im Homer und im Veda. War es also nicht natürlich, dass ich andere vor

jenen Fallgruben ethnologischer Beweise warnte, die sich aufthun, sobald die Ethnologie über Schädel und Haar hinausgeht und es unternimmt, die geheimen Quellen religiöser Überzeugungen oder wunderlichen Aberglaubens vor unsern Augen bloss zu legen? Was mir und vielen andern wirklich überraschend erschienen ist, ist der Umstand, dass sich die Vertreter der ethnologischen Schule, die nicht wie Siegfried nur an einer Stelle verwundbar sind, berufen gefühlt haben, über Gelehrte zu Gericht zu sitzen, die, wie gross ihre Mängel auch sein mögen, jedenfalls eine grössere Kenntniss des Griechischen und Lateinischen, Sanskrit und Zend besitzen als jene selbst vom Maori oder Mohawk zu haben bekennen. Was kann jener sogenannte »journalistische Nebel« für einen Zweck haben, über den sich die besseren Mitglieder der ethnologischen Schule selbst beklagt haben, und der, wie der Staub, den Kinder auf der Landstrasse aufwirbeln, mit Sicherheit auf die, die ihn erregt haben, zurückfallen muss? Und was für einen Zweck können endlich die wiederholten Versuche haben, mich als den einzigen Streiter der linguistischen Schule und als den geschworenen Gegner der ethnologischen Schule hinzustellen, wenn der Schreiber sich in demselben Athem beklagt, dass ich niemals auch nur seinen Namen erwähnt habe! Das ist nicht die richtige Stimmung eines wahren Gelehrten. Es ist Raum genug für uns alle da. Sehr oft ist es nicht eine Frage des aut-aut zwischen den drei Schulen, sondern vielmehr, soweit ich es beurtheilen kann, des et-et. Alles was der Ethnologe uns bringt, ist, wofern es nur verlässlich ist, sicherlich nützlich. Prof. Oldenberg hat gezeigt, dass auch er keine Hülfe von irgend welcher Seite verschmäht, obgleich er nie in seiner Anhängerschaft an die genealogische Schule geschwankt hat. Der verstorbene Dr. Mannhardt hat gezeigt, wenn er sich auch nicht viel unter Schwarze und Rothhäute wagte, wie viel man durch die Aufdeckung von Analogien zwischen den lebenden Gebräuchen und lokalen Überlieferungen deutscher und slavischer Bauern einerseits und mythologischer Vorgänge von höchstem Alter andererseits leisten kann. Die besten Ver-

treter der drei Schulen haben solange in vollkommenem Einklang mit einander und zu gegenseitigem Vortheil gearbeitet, als sie die eine, allen obliegende Verpflichtung anerkannten: das kritische Studium der Sprachen, aus denen mythologische Ausdrücke entstanden, und, wenn möglich, die Bezugnahme auf die ursprünglichen Autoritäten, denen man seine Behauptungen entnimmt.

Wie verschieden man auch über die Methoden beim Studium alter Mythen und Gebräuche denken mag, so sollte man doch glauben, dass über die Gesetze der Logik, denen man bei der Bildung eines Urtheils über das vorliegende Beweismaterial folgen muss, keine Meinungsverschiedenheit herrschen könnte. Man hat bekanntlich eine Art Mosaikgemälde der arischen Civilisation, wie sie vor der arischen Trennung gewesen sein muss, aus den Worten und Begriffen zusammengesetzt, die die beiden Hauptzweige der arischen Familie gemeinsam haben. Jetzt sagt man uns, alles das sei Einbildung, und weshalb? Weil einige dieser Worte und Begriffe auch in den Sprachen wilder Völker vorkommen. Wo ist das sequitur? Ist das Decimalsystem in der Zählung deshalb weniger ein Theil der alten arischen Civilisation, weil wir dasselbe auch bei wilden Völkern finden? Kein Mensch hat, so weit ich weiss, je behauptet, dass die Âryas vor der arischen Trennung ihr Gedächtniss bis zu einem ausserordentlichen Grade übten[1]). Das gehört in Wirklichkeit in eine viel spätere und rein indische Zeit. Es gilt sogar noch für die *S*rotriyas der Gegenwart. Aber angenommen, man hätte es als ein charakteristisches Merkmal der panarischen Periode angeführt, was würde es ausmachen, dass auch die Irokesen ihr Gedächtniss übten? Ich kann nicht alle Fälle durchgehen. Die Antwort würde stets dieselbe sein. Angenommen auch, jedem Zuge der Âryas vor ihrer Trennung könnten die Irokesen den gleichen zur Seite stellen, in wiefern würde das die Ansicht berühren, die wir verfechten, dass die den ari-

1) Hopkins, Religions of India, S. 162.

schen Sprachen gemeinsamen Wörter vor der Trennung existirt haben müssen, und dass das, was sie bezeichnen, zu jener Zeit bekannt gewesen sein muss? Abgesehen davon ist die Vergleichung der religiösen Anschauungen bei Ariern und Irokesen bisweilen allerdings sehr belehrend. »Nach arischem Glauben«, heisst es, »überschreitet die Seele des Toten einen Strom auf einer Brücke an einem oder zwei Hunden vorbei, die die Pforten des Paradieses bewachen.« Ich halte den panarischen Charakter dieses Glaubens für fraglich; aber angenommen, die Behauptung wäre richtig, warum sollte dieser Glaube deshalb weniger arisch sein, weil auch die Irokesen glaubten, dass die Geister auf ihrer Reise (zum Himmel) Schwierigkeiten und Gefahren auszustehen hätten? »Ein reissender Fluss musste auf einem Klotze überschritten werden, der unter den Füssen schwankte, während ein grimmiger Hund ihre Überfahrt zu hindern suchte.« Angenommen, alles dies wäre richtig, angenommen, wir wüssten genau, was die Irokesen unter ihren Geistern und ihrem Himmel und dem grimmigen Hunde verstanden, ist es nicht sehr charakteristisch, dass die Âryas in jener frühen Zeit schon die Kunst des Brückenbaues kannten, während die Irokesen nur von einem Klotze sprechen, auf dem man sich über einen Fluss treiben liess? Was soll dann aber der triumphirende Satz bedeuten: »Hier ist des Persers schmale Brücke und sogar Kerberos selbst«?[1]) Was ich nicht verstehen kann, ist das Ziel der Beweisführung. Wir folgern daraus, dass der Name für Schwiegervater bei beiden Abtheilungen der arischen Familie derselbe ist, dass dieses eigenthümliche Verwandtschaftsverhältniss zu einer Zeit anerkannt gewesen sein muss, als die Âryas noch nicht in verschiedene Völker gespalten waren. Wird diese Behauptung richtiger oder weniger richtig, weil gewisse Wilde keinen solchen Namen haben oder weil die Irokesen ihn besitzen? Unter solchen Bedingungen würde ein Beweis einfach unmöglich werden. Auch sehe ich nicht den Zweck der Behauptung ein, dass »es sich nicht durch

---

1) A. a. O., S. 164.

eine einfache Vergleichung von arischen Parallelen erweisen lässt, wie primitiv eine gewisse religiöse Idee ist.« Wer hätte das behaupten können? Schrader und andere behaupten nichts weiter, als dass die Begriffe, die denselben Namen im Sanskrit und im Griechischen haben, zu einer Zeit bekannt gewesen sein müssen, als das Sanskrit noch nicht vom Griechischen und das Griechische noch nicht vom Sanskrit verschieden war. Ich versuche es nicht, das Ende jener panarischen Periode nach Tausenden oder Zehntausenden von Jahren zu bemessen, aber im Vergleich zu allem, was wir sonst wissen, kann man sicherlich eine solche Zeit primitiv nennen. Und angenommen, diese primitiven Ideen wären wirklich, wie man behauptet, »perprimitiv, ureinheimisch nicht bei einer einzigen Rasse, sondern bei der ganzen Menschenrasse«, was schadet das? Ist es deshalb weniger unterrichtend, zu wissen, welche von diesen »perprimitiven« Ideen die Âryas lange vor der vedischen Periode und welche die Irokesen in der Gegenwart gebildet haben? Sollen wir die ganze historische Gliederung in der Entwicklung des Menschengeschlechtes, wie sie uns bekannt ist, opfern und vom Veda gleich zur Menschheit im Ganzen überspringen? Der grösste Reiz unserer Studien liegt in der Beobachtung dieser Entwicklung von Periode zu Periode, von einer Station zur andern, in dem Zurückgehen von der vedischen Periode zur indo-iranischen, von der indo-iranischen zur panarischen. Selbst in der modernen Sprachgeschichte führen wir ein lebendes deutsches Wort wie sechs nicht unmittelbar auf Sanskrit sha*t*, noch weniger auf das panarische sveks zurück, sondern wir gehen Schritt für Schritt von sechs zum althochdeutschen sehs, von dort zu parallelen Formen wie dem gotischen saihs, lat. sex und Sanskrit sha*t*, gerade wie wir französisch cinq nicht unmittelbar von Sanskrit pañ*k*an oder griechisch πέντε oder πέμπε ableiten, sondern von lateinisch quinque, und dann erst von arisch pankan oder kankan.

Es ist merkwürdig zu sehen, wie richtig Prof. Hopkins urtheilt, wenn er bestimmt, welche Götter arisch waren und welche nicht, und wenn er gegen Oldenbergs Versuch, zu

beweisen, dass Varuṇa ein entlehnter Gott semitischen Ursprungs war, protestirt.

»Der moderne Charakter des Werkes von Oldenberg«, schreibt er[1], »wird es bei Anthropologen populär machen, und wir dürfen darauf gefasst sein, dass wir es lange als Autorität für antisolare Mythologen werden citiren hören. Je mehr wir indessen die primitive Religion studiren, um so wahrscheinlicher ist es, dass wir lernen werden, dass nicht alle Religion eines Ursprungs ist, und dass solare Gottheiten schliesslich doch auch existirt haben und existiren.«

Gilt aber nicht dasselbe Argument auch in Bezug auf wilde Völker? Warum sollten nicht auch sie zu religiösen und mythologischen Ideen gekommen sein, die denen der vedischen *Ri*shis oder der homerischen Griechen ähnlich waren? Allein das würde noch nicht eine historische Verbindung zwischen diesen verschiedenen, wenn auch parallelen Strömen des menschlichen Denkens herstellen. Der arische Strom würde seinen eigenen Lauf nehmen und ebenso der irokesische. Der arische würde darum nicht aufhören, arisch zu sein, weil er dem irokesischen gleich war, oder der irokesische aufhören, irokesisch zu sein, weil er dem arischen glich. Von der Herstellung irgend einer chronologischen Beziehung zwischen den beiden kann natürlich nicht die Rede sein; es ist auch nie der Versuch gemacht worden, zu zeigen, dass die irokesische Civilisation primitiver gewesen wäre als die arische oder die arische primitiver als die irokesische. Klarheit des Denkens ist in der That alles, was zur Behandlung dieser Probleme erforderlich ist, und die geringste Berücksichtigung der Logik würde die Aufwerfung gewisser Probleme von vornherein unmöglich machen.

Es gibt Übereinstimmungen zwischen den Mythen und Gebräuchen gewisser Völker, die sich zur Zeit überhaupt noch nicht erklären lassen, wenigstens nicht durch historische Berührung, und die auch nicht derart sind, dass man sie

---

1) Proceedings of A. O. S., Dec. 1894, S. CLIV.

ohne Schwierigkeit als die Ergebnisse unserer allgemeinen menschlichen Natur betrachten könnte.

Wenn zum Beispiel die Finnen [1]) kleine Steine in den Taschen tragen und sie für wunderwirkend oder glückbringend halten, so folgt daraus nicht, dass sie zu einer oder der andern Zeit in naher Berührung mit afrikanischen Fetischanbetern gestanden oder selbständig eine Stufe des Fetischismus durchgemacht haben müssen wie die Afrikaner, von denen berichtet wird, dass sie niemals irgend etwas ohne den Beistand ihrer Wongs thun. [2]) Dies ist wieder ein Fall von non sequitur. Wir haben unsere Hufeisen über unseren Thüren, und wir sagen ganz ernsthaft, dass sie Glück bringen. Wir mögen nicht zu dreizehn an demselben Tische essen, weil man behauptet, es bringe Unglück. Wir können aber Erklärungen für solchen Aberglauben in der eigenen Heimath finden, ohne dass wir nöthig hätten, nach Finland oder zu den Jolofen zu gehen. Ich halte noch immer an meiner alten Ansicht fest, dass wir mit unsern Untersuchungen so nahe der eigenen Heimath wie möglich anfangen und weit hergeholte Vergleichungen so lange wie möglich vermeiden sollten.

Die Vergleichung von arischen und nicht-arischen Sprachen.

Was wir wirklich mit Recht von einer Vergleichung der Mythologien und Religionen wilder Völkerstämme mit denen der Griechen und Römer erwarten dürfen, können wir am besten ersehen, wenn wir die Ergebnisse der Vergleichung von Dialekten wilder Völkerstämme mit den Sprachen hoch civilisirter, literarischer Völker betrachten. Ein gewisser Nutzen lässt sich ohne Zweifel durch solche Vergleichungen erzielen und ist erzielt worden; allein sie haben einen ganz besonderen Charakter,

1) Castrén, Finnische Mythologie, S. 197, Note.
2) Waitz, Anthropologie, II, S. 183.

und ihre Ergebnisse sind ganz anders als die durch eine Vergleichung des Griechischen und des Sanskrit oder irgend welcher anderer, genealogisch mit einander verwandter Sprachen gewonnenen. Gewisse allgemeine Principien beherrschen den Bau aller Sprachen, wilder wie civilisirter Völker, weil im Grunde die Sprache die Verwirklichung der menschlichen Vernunft ist, die in ihrem Wesen überall dieselbe ist. Die Entdeckung solcher allgemeiner Principien und der Hinweis auf ihr Vorkommen in Sprachen, die in historischer Zeit nie mit einander in Berührung gekommen sind, ist äusserst werthvoll, aber ein Unternehmen, das mit den grössten Schwierigkeiten verknüpft ist. Wenn wir die Sprache der Kaffern mit der der Griechen verglichen haben, können wir vielleicht gewisse gemeinsame Züge entdecken, aber auch dann würden wir nie zu behaupten wagen, dass die Sprache der Kaffern chronologisch älter als die der Griechen oder in irgend welchem Sinne die Vorgängerin des Griechischen sei oder umgekehrt. Eine solche Behauptung würde kaum irgend welchen vernünftigen Sinn haben, denn selbst angenommen, es hätte einmal eine Rasse von homines alali gegeben, so haben wir doch keine Beweise, um ein Datum festzusetzen, wann die sprachlosen Vorfahren der Bewohner Afrikas anfingen, Laute hervorzubringen, und noch weniger können wir beweisen, dass dieses Datum vor oder hinter die Zeit verlegt werden müsse, als die Vorfahren der Âryas ihre ersten Wurzeln bildeten. Es giebt ebensoviele versteinerte oder unregelmässige Formen in den hottentottischen wie in den griechischen Sprachen, die zeigen, dass beide ungezählte Perioden der Entwicklung durchgemacht haben müssen, ehe sie zu dem wurden, wie wir sie heute kennen. Daraus folgt aber durchaus nicht, dass diese Perioden überall genau den gleichen Charakter und die gleiche Aufeinanderfolge gehabt haben müssen.

Was in der Grammatik stattfindet, findet auch in der Mythologie statt. Die allgemeinen Principien, die den Ursprung und das Wachsen der Sprache wie der Mythologie bestimmen, können dieselben sein. Sie können psychologisch oder mensch-

lich verständlich sein, denn es sind die Principien, die vernunftbegabte Wesen befolgen. Ihre Anwendung gestattet indessen unendliche Mannigfaltigkeit. Dass wir manches sehr Nützliche aus dem Studium nicht-arischer Sprachen lernen können, versuchte ich vor vielen Jahren in meinem »Letter on the Turanian Languages« (1856) zu zeigen. Wir können lernen, wie die Principien der Nebeneinanderstellung und Agglutination den Principien der Inflexion, wie sie in der arischen Sprache herrschen, zu Grunde liegen, allein wir dürfen nicht erwarten, dass das System der Agglutination oder der Einkapselung, wie es in einigen amerikanischen Sprachen durchgeführt ist, nothwendigerweise bei den Bildnern der arischen Sprache herrschte, selbst wenn wir Formen wie yu*g* und yuna-*g*-mi antreffen.

Es ist richtig, dass das System der ägyptischen Determinative ebenso wie das der Präfixwiederholung in den Bântu-Sprachen uns einen nützlichen Wink giebt, wie möglicherweise das, was wir im Sanskrit Geschlecht nennen, entstanden ist; aber daraus folgt nicht, dass die Vorfahren der Âryas jemals wie die Bântus sagten[1]: Das Dampfschiff unser-Schiff, welch-Schiff ist ein gross-Schiff — das Schiff erscheint, wir lieben das Schiff, anstatt zu sagen: Unser Dampfschiff, welches gross ist, kommt in Sicht und wir mögen es leiden.

Vollkommen richtig ist es, wenn wir sagen, dass auch in diesen unbeholfenen Erfindungen Vernunft herrscht, und dass wir, da auch der Kaffer unser Bruder ist, die gleiche Art von Vernunft in unserm Geschlecht entdecken können, wenn wir sagen: Magn*a* nav*is* nostr*a* vaporal*is* conspect*a* est, qu*am* amamus, während der Kaffer sagen würde: Der Dampf*er*, unser-*er*, welcher-*er* ist ein grosser-*er*: der-*er* erscheint, wir lieben den-*er*.

Es scheint mir, dass die Behauptung, die Glieder der arischen Sprachfamilie müssten Fetischisten oder Totemisten

---

1) Bleek, A Comparative Grammar of the South African Languages (1869), Part II, S. 107.

gewesen sein, ebenso unberechtigt sein würde, wie die Behauptung, dass sie eine Periode der »Präfix- oder Suffix-Übereinstimmung« durchgemacht haben müssten, wie wir sie eben beschrieben haben, und wie sie bis auf den heutigen Tag in der Bântu-Familie existirt, weil wir Spuren von Suffix-Übereinstimmung in equus bonus und equa bona finden.

Die Vergleichung von arischen und nicht-arischen Mythologien.

Dies gibt uns die Grenzen für die Ergebnisse, die wir mit Recht von einer Vergleichung der Mythologie der Kaffern und Hottentotten mit der der Hindus oder Griechen erwarten dürfen. Diese Völker können sehr wohl in dem allgemeinen Glauben übereinstimmen, dass die Welt von jemandem erschaffen wurde, dass sie ein Ende nehmen wird, dass es Mächte des Lichts und Mächte der Finsterniss gibt, dass gewisse Dinge tabu oder verboten sind, nicht nur durch menschliche, sondern durch eine übermenschliche Autorität. Alles dies kann vorkommen, und, wenn es vorkommt, brauchen wir nicht mehr überrascht zu sein, als wenn wir in ihrer Sprache Präpositionen und Postpositionen, Singular und Plural, Nominativ und Accusativ, Zahlwörter von eins bis zehn u. s. w. finden. Alle solche Übereinstimmungen sind völlig begreiflich, wenn sie existiren, obwohl es durchaus nicht nothwendig ist, dass sie existiren. Selbst wenn wir dasselbe oder annähernd dasselbe Wort für Vater, Mutter, Katze und Hund im Griechischen und im Hottentottischen finden sollten, so könnten wir eine derartige Ähnlichkeit mit Hülfe der Onomatopoiia erklären. Wenn aber zum Beispiel der Name für Baum oder Stein bei Kaffern und Griechen derselbe sein sollte, so würden wir eine solche Übereinstimmung einfach notiren, ohne vorläufig zu wagen, daraus irgend welche Schlüsse zu ziehen. Ebenso können wir, wenn wir gemeinsame Gedanken, gemeinsame Mythen und Gebräuche bei Hindus und Australiern treffen, sie der gemeinsamen menschlichen Natur von Griechen

und Kaffern zuschreiben; wir könnten sogar noch weiter gehen und zugeben, dass Mythen und Gebräuche der Hindus nicht nur auf die Mythen und Gebräuche der Australneger Licht werfen könnten, sondern auch umgekehrt.

Mit solchen Einschränkungen, wie ich sie hier angegeben, darf man von einer Vergleichung der Mythen und Gebräuche uncivilisirter Völker mit denen der Hindus und Griechen allerdings erwarten, dass sie wirklich nützliche und interessante Ergebnisse liefern werde. Warum auch nicht? Sogar eine Vergleichung der Gewohnheiten des Menschen und der Affen hat sich als interessant erwiesen, warum also nicht eine Vergleichung der Griechen und der Veddas? Wir dürfen nur nie vergessen, dass die Wilden ein ebenso sorgfältiges Studium verdienen wie Homer oder Plato, sonst werden sich Vergleichungen zwischen ihnen eher als ein Hinderniss denn als eine Hülfe für den Ethnologen herausstellen. Die verachtende Kritik, die über die Arbeiten gewisser Ethnologen gefällt worden ist, ist vielleicht zu strenge erschienen, sie war aber nicht ganz unverdient. Sie hielten ihre Aufgabe für viel leichter als sie wirklich ist. Ich will hier nicht die Warnungen wiederholen, die Männer wie Tiele und Horatio Hale haben ergehen lassen, beides, wie man beachten sollte, Männer, die der ethnologischen Forschung durchaus nicht abhold sind. Ich will hier auch nicht noch einmal bemerken, dass meiner Ansicht nach eine Kenntniss der Sprache ein sine qua non für jede ehrliche Arbeit in dieser Richtung ist. Es lässt sich auch nicht das Geringste gegen den Hinweis auf Ähnlichkeiten zwischen Amuletten, Hufeisen, Heckepfennigen und ähnlichen Kuriositäten und den sogenannten Fetischen der Neger an der Westküste Afrikas einwenden. Allein das ist nicht genug. Es führt uns nicht weiter als zu blossen Übereinstimmungen und diese können erst dann anfangen, ein wirklich wissenschaftliches Interesse zu erregen, wenn es sich zeigen lässt, dass die Absicht oder die Überlegung bei beiden Dingen dieselbe war. Die ursprüngliche Bedeutung von Totem und Fetisch war natürlich die, welche die Leute, die sie zuerst gebrauchten

oder vielleicht zuerst entdeckten, damit verbanden, nordamerikanische Missionare und portugiesische Seefahrer an der Westküste von Afrika, und es ist sehr gefährlich, sich mit ihnen zu bemengen.

De Brosses und der Fetischismus.

Wir dürfen nie vergessen, dass Fetisch ein Name war, den ursprünglich portugiesische Seefahrer den Amuletten, Talismanen, oder wie wir diese Dinge sonst nennen mögen, die sich in grosser Menge bei den Negern der Westküste Afrikas finden, gegeben hatten. Die Seeleute wussten natürlich nichts von der Natur der Dinge, die sie Fetische nannten; De Brosses missverstand die Seeleute, Comte missverstand De Brosses. Wieder und wieder ist der Beweis geliefert worden, insbesondere von Waitz, dass Fetischismus an und für sich überhaupt nie als eine Religion existirte[1], und dass diese Fetische nur einen kleinen Theil der Religion jener Neger bildeten. Man hat es hauptsächlich De Brosses zu verdanken, dass Fetisch als ein bequemer Ausdruck für irgend etwas heilig gehaltenes in Gebrauch kam, ohne dass irgend ein genügender Grund dafür vorhanden wäre. Der Stein, den Kronos verschluckte, das Palladium, das vom Himmel fiel, die hasta der Fetialen, die Mên-an-tols der Kelten, alle römisch-katholischen Reliquien, das Crucifix nicht ausgeschlossen, sind als Fetische klassificirt worden, ja die Sonne und der Mond selber sind nicht immer diesem unbestimmten Register entgangen.

Man hat es wohl beinahe vergessen, dass selbst ein so nüchterner Gelehrter wie der alte Buttmann, der Verfasser des Mythologus und Philologus, schon im Jahre 1828 einen leichten Anfall von Fetischismus hatte.

»Lar«, schreibt er (Mythologus, S. 9), ist λᾶς; und sehr

1) M. M., Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion, Vorles. 2: Ist Fetischismus die Urform aller Religion?

natürlich ging der Begriff des Haussteins durch religiöse Ideen als lar familiaris und schützender Fetisch in einen Hausdämon über.« Ohne zu bedenken, dass sowohl Hestia wie Vesta regelmässig von der Sk. Wurzel vas, scheinen, abgeleitet werden können und Feuer bedeuten, scheint er vielmehr geneigt zu sein, Hestia mit griechisch στία, στῖον, ψιά, ἐψία zu verbinden und in jenem Haus- oder Herdstein auch einen »uralten Fetisch« zu sehen.

So wurde der Fetischismus ein Universalmittel in allen mythologischen Nöthen, und der Gipfelpunkt war erreicht, als neuerdings ein Fetisch, das heisst, ein afrikanischer Zauber oder Talisman, als ein Totem (ein amerikanisches Emblem), bewohnt von der Seele eines Verstorbenen (ein indischer Begriff), definirt wurde.

Man kann sagen, und es ist in der That geschehen, dass es jedenfalls nicht schaden kann, wenn man die Mythen und Gebräuche von Wilden und die Mythen und Gebräuche der Hindus und Griechen einfach neben einander stellt.

Allein die Erfahrung zeigt, dass dem nicht so ist. Es schien zuerst, als ob es nichts schaden könnte, wenn De Brosses versuchte, die sogenannten Fetische der Neger an der Westküste Afrikas mit den Amuletten und andern, mit dem Charakter des Heiligen umgebenen Gegenständen der Griechen und Römer, ja, selbst der Juden und Christen zu vergleichen. Warum sollte man das Palladium der Griechen oder die hasta fetialis der Römer nicht einen Fetisch nennen, und warum sollte man denselben Namen nicht auch den jüdischen Teraphim oder dem christlichen Kreuze geben? Das Wort Fetisch klingt gut und gelehrt und schien sicherlich ein unschuldiges Vergnügen zu sein. Wenn De Brosses nur versucht hätte, herauszufinden, warum diese afrikanischen Neger einen Kiesel oder eine Muschel oder einen Tigerschwanz als etwas Heiliges betrachteten, und sich dann bemüht hätte, herauszufinden, ob sich dieselben Beweggründe seinem postulirten Fetischdienste in Griechenland, in Rom, in Judaea und bei uns selbst zuschreiben liessen. Das würde ein wirklich wissenschaftliches

Vorgehen gewesen sein, ganz etwas Anderes als der Gebrauch einer hochtönenden, aber bedeutungslosen Terminologie. Indessen auch das hätte man noch hingehen lassen können. Allein jeder Nachlässigkeit, so klein sie sein mag, folgt bestimmt eine Nemesis. Sehr bald gingen De Brosses und seine Schüler weiter. Es war offenbar so einfach, den Fetischdienst in Afrika als ein Mittel zur Erklärung des heiligen Charakters irgend eines beliebigen Gegenstandes zu gebrauchen, und so stellten sie ihn denn als den Uranfang der Religion bei den Negern dar. Gar bald folgten Andere nach, die schlossen, dass, wenn die afrikanischen Neger mit Fetischverehrung begonnen hätten, auch alle andern Völker dasselbe gethan haben könnten oder müssten. Es erforderte nur noch ein bischen mehr Muth von Seiten Comte's, um den Fetischismus als den ersten, mit Nothwendigkeit erfolgenden Schritt in der Entwicklung aller Religionen zu verkünden. Das war die Nemesis; denn wenn der Prophet Recht hatte, so fühlten sich seine Schüler »à tout prix« verpflichtet, überall nach Spuren von Fetischismus in den Religionen der Griechen, Römer, Juden und später auch der Hindus und Perser zu suchen. Es war leicht genug, Fetische zu finden, und wenn sich keine finden liessen, so war alles, was man sagen konnte, »tant pis pour les faits«. Dann versicherte man uns, dass Fetischismus existirt haben müsse, selbst wenn er auch vielleicht keine Spuren hinterlassen haben sollte. Einen anderen, noch ernsteren Nachtheil brachte der Umstand, dass, nachdem das Palladium oder die hasta fetialis oder das Kreuz einmal als Fetische bezeichnet worden waren, kein zwingender Grund mehr vorhanden war, auf historischem Wege eine Erklärung des Vorganges zu versuchen, wie diese sogenannten Fetische in jedem einzelnen Falle zu dem Charakter der Heiligkeit und dem Rufe, im Besitze wunderwirkender Kräfte zu sein, gekommen seien. Hier hätten sich viele wirklich nützliche Entdeckungen machen lassen, wenn nicht der Name Fetisch als eine Antwort auf alle Fragen und als Deckmantel für alle Sünden gegolten hätte. Und auch damit war das Unheil, das

De Brosses' und Comte's übereilte Verallgemeinerung angerichtet hatte, noch nicht zu Ende. Ihre Theorie gründete sich stillschweigend auf zwei Forderungen, und bald stellte man diese denn auch offen auf, nämlich, dass moderne Wilde überall die Eocänschicht der Religion bilden, dass sie die Kinder der Natur sind, die gerade aus der Erde oder dem Himmel, oder in neuerer Sprache, aus unsern unbekannten Affen-Voreltern entsprungen sind. Als eine Forderung klingt das sehr annehmbar; es ist leider nur noch nie bewiesen worden. Wir wissen aber, dass die Sprachen dieser modernen Wilden voller Unregelmässigkeiten sind, die eine Vergangenheit voraussetzen, und dass ihre Sitten, z. B. bei der Heirath und der Beerbung, verwickelter sind als irgend etwas, was wir in Indien, Griechenland oder Rom finden. Bald folgte die zweite Forderung, dass, so verschieden die Sprachen, Sitten und Mythen, die Hautfarbe und die Schädel dieser modernen Wilden von denen der arischen und semitischen Völker auch sein möchten, die letzteren doch einmal dieselbe Stufe durchgemacht haben müssten, einmal dasselbe gewesen sein müssten, was die Neger an der Westküste Afrikas heute sind. Diese Forderung ist ebenfalls noch nie bewiesen worden und kann ihrer ganzen Natur nach nie bewiesen werden. Allein das Unheil, das durch das Handeln nach solchen Principien veranlasst worden ist, verbreitet sich noch heute, und in verschiedenen Fällen ist es dazu gekommen, dass man gerade das, was in historischen Religionen wie unserer eigenen bekanntermassen das modernste, das allerletzte Ergebniss ist, nämlich die Verehrung von Reliquien oder der Glaube an Amulette, als den ersten nothwendigen Schritt in der Entwicklung aller Religionen hingestellt hat.

Totemismus.

Die Einwände gegen die Theorie De Brosses' in der Form, wie sie Comte erneuert hat, als die Theorie eines allgemeinen

ursprünglichen Fetischismus, gelten in gleichem Masse gegen das, was man mit dem unbestimmten Namen Totemismus bezeichnet hat. Wir wissen, dass totem aus einem Worte verderbt ist, das die nordamerikanischen Indianer im Sinne von Stammabzeichen oder Aushängeschild (ododam) gebrauchten [1]. Wir müssen uns stets vor Augen halten, dass der Name totem ursprünglich den rohen Bildern von Thieren oder andern Gegenständen angehörte, die die Indianer am Eingange ihrer Lichtungen und Ansiedelungen aufstellten, wie das Wappen einer Stadt über dem Thore der Stadtmauer angebracht zu werden pflegte. Es dürfte jetzt sehr schwer sein, herauszufinden, ob in Nordamerika die Leute in der einzelnen Ansiedelung ihre Namen von diesen Schildern bekamen oder umgekehrt. In jedem Falle lässt es sich indessen wohl begreifen, dass der Bär oder der Adler des Schildes im Laufe der Zeit als der Führer und Ahnherr des Stammes betrachtet wurde, dass das Thier selbst einen heiligen Charakter annahm, und dass sich die Leute in der Regel des Fleisches der Thiere, die sie als ihre Vorfahren ansahen, enthielten. Das alles ist völlig menschlich, völlig verständlich, um nicht zu sagen vernünftig, und es mag mit Recht Totemismus genannt werden. Allein wir müssen bedenken, dass dies alles sich zunächst nur auf die Indianer bezieht, und dass nicht jeder Stock oder Schildpfahl als Totem betrachtet wurde, ja, dass sogar bei den Indianern verschiedene Totems eine sehr verschiedene Vergangenheit hatten. Wenn man daher den unbestimmten Ausdruck Totemismus verallgemeinert und zum Beispiel behauptet, dass der Pfahl, an den die Opferthiere beim vedischen Opfer gebunden wurden, als ein Totem klassificirt werden müsse, so müssen wir im Namen der Indianer wie der Inder dagegen Verwahrung einlegen. Wenn der Opfer-Yûpa ein Totem genannt werden kann, was in der Welt kann dann nicht auf diesen Namen Anspruch machen?

1) Nind otem heisst mein Stammabzeichen, daher dotem und totem mein Abzeichen.

Ebensowenig folgt daraus, dass jeder Stamm, dessen Name von dem Namen eines Thieres abgeleitet ist, einmal das Thier als ein Totem verehrte. Ein Stamm kann, wie ich an anderem Orte gezeigt, aus den mannigfachsten Gründen Bären oder Schlangen genannt worden sein oder gewisse Thiere verehrt und sich ihres Fleisches enthalten haben. So berichtet uns zum Beispiel Oldendorp, dass die Mandingos das Schwein verehrten und es nicht essen wollten. Aber warum? Weil ein Schwein zufällig einmal, um seinen eigenen Durst zu löschen, ein Heer der Mandingos zu einem Brunnen geführt hatte. Die Behauptung, dass die Orsinier wie die Arkader einmal einen Bären als Totem hatten, alle Nâgas eine Schlange, alle Kasyapas eine Schildkröte, alle Vatsas ein Kalb, alle Hessen (Chatti) eine Katze, alle Soshonis oder Gens des Serpents eine Schlange, geht zu weit, ja, sie ist in vielen Fällen, wie wir wissen, völlig falsch.[1])

Wenn Totem, das, wie wir gesehen, seine richtige Bedeutung hat, so lange es von den Totems der Indianer gebraucht wird, auf einen vedischen Gott wie Indra in seiner theriomorphischen Form übertragen wird, wenn sogar Mitra und andere vedische, ja selbst ägyptische Götter als Totems klassificirt werden, so muss die Bedeutung jenes Ausdrucks sehr erweitert werden, ja, das Wort würde in dem Falle seine ursprüngliche Bedeutung überhaupt ganz verlieren. Was würden wir damit gewinnen, wenn wir Indra, sobald er als Stier angerufen wird, ein Totem nennten? Wir würden uns nur der Mittel für das Verständniss des Vorganges berauben, durch den die vedischen Dichter dazu kamen, solche Thiernamen auf ihre Götter anzuwenden[2]).

Der Veda selbst lässt keinen Zweifel darüber, wie man dazu gelangte, die Namen gewisser Thiere auf Indra anzuwenden. Wenn er v*r*ishan oder v*r*ishabha, Stier, genannt wurde,

1) Anthropologische Religion, S. 403, Appendix III, »Über Totems und den verschiedenartigen Ursprung derselben«.

2) Siehe hierüber das grosse Material, das Mannhardt in seinen Germanischen Mythen gesammelt hat, unter »Sonne« u. s. w.

so habe ich, glaube ich, mehr als zur Genüge bewiesen (Vedic Hymns, S. B. E. XXXII, S. 138 ff.), dass diese Wörter einfach männlich, stark bedeuteten, so dass, wenn auch die Dichter bisweilen das Gleichniss von dem Thiere benutzten, doch jegliches Anzeichen dafür fehlt, dass man sich Indra jemals als ein wirkliches Thier, und noch viel weniger, dass man ihn sich als ein Totem dachte. Auch später, in der epischen Poesie, werden Helden Löwen oder Stiere genannt, allein es kann bei ihnen ebensowenig davon die Rede sein, dass sie Totems gewesen wären oder Hörner und Schwänze gehabt hätten, wie bei John Bull. Wenn die Morgenröthe eine Kuh oder die Mutter von Kühen genannt wird, wenn sie a*s*vâ, Stute, heisst, wenn die Sonne ein Pferd, ein Schwan oder ein Vogel im allgemeinen heisst, so können wir deutlich sehen, dass dies alles die einfachste poetische Metapher ist. Wenn wir Rigveda VII, 77, 3 lesen, dass die Morgenröthe das weisse Ross lenkt, ist da irgend jemand im Zweifel, was der Dichter meint? Und wenn die Sonne in demselben Verse das Auge der Götter genannt wird, ist das auch ein Totem oder ein Fetisch? Da die Sonne durch die Luft dahin fliegt, wird sie ein Vogel oder ein Schwan genannt; da sie sehr schnell ist, heisst sie ein Rennpferd; da die Morgenröthe aus dem Stalle der Nacht hervortritt, heisst sie eine Kuh oder die Mutter der Kühe. Wir können vollkommen verstehen, wie die Sonne dazu kam, mit einem oder vielen Gegenständen verglichen zu werden; wäre aber die Sonne als Pferd ein Totem gewesen, so hätte sie nicht zu gleicher Zeit ein zweites Totem, ein Schwan, sein können. Ein Totem ist ursprünglich ein Stammesabzeichen, dann ein Stammname, dann der Name des Ahnherren des Stammes und endlich der Name eines Dinges, das der Stamm verehrt. Wenn es irgend etwas anderes bedeuten soll, so sollte man eine neue Definition geben, oder, was noch besser ist, man sollte einen andern Namen gebrauchen. Wenn man zum Beispiel vorschlägt, solche Stammesnamen wie Matsyas (Fische), Ka*s*yapas (Schildkröten), A*g*as (Ziegen), *S*unakas (Hunde), Ikshvâkus (Kürbisse) als Überreste von Totemismus zu erklären, so sehe ich nicht ein, warum das schaden

sollte, wenn auch jeder weiss, auf wie viele verschiedene Quellen Völkernamen zurückgehen, und wie unberechtigt der Schluss ist, dass alle Thiere, die verbotene Nahrung bilden, Überreste von Totemismus sind.

Ebenso schadet es nicht viel, wenn es jemandem beliebt, das Rad, das die Sonne darstellt, einen Fetisch oder ein Totem zu nennen; nur wird dabei die urprüngliche und wissenschaftliche Bedeutung dieser Ausdrücke geopfert und über den wahren Ursprung dieser Bezeichnung der Sonne hinweggegangen. Wenn Fetisch und Totem in diesem allumfassenden Sinne gebraucht werden sollen, so werden wir neue Namen für die Fetische und Totems an der Westküste Afrikas und im Norden Amerikas erfinden müssen.

Vielleicht wäre es möglich, jede Art von Thierdienst durch Totemismus zu erklären. Warum sollten nicht alle ägyptischen Götter mit ihren Köpfen von Kühen und Affen und Katzen Überreste des Totemismus sein? Aber obwohl es die Ägyptologen von einer grossen Schwierigkeit befreien würde, scheint doch bis jetzt noch keiner der führenden Hieroglyphenforscher von diesem Heilmittel Gebrauch gemacht zu haben. Auch die Thiere der vier Apostel, sowie das Paschalamm und das mystische Lamm, sind bis jetzt noch entwischt; werden sie aber noch lange sicher sein?

Herbert Spencer's Ahnenkult.

Wir haben jetzt Herbert Spencer's Theorie eines ursprünglichen Ahnenkultes in ihrem Einflusse auf die Mythologie und die Religion zu prüfen. Hier muss man nun, um gerecht zu sein, anerkennen, dass es ein grosses Verdienst Spencer's gewesen ist, die weite Verbreitung des Ahnenkultes bei uncivilisirten und civilisirten Völkern nachgewiesen zu haben. Das war ein wirklicher Gewinn, und es zeigte wieder die grosse Kraft der Generalisirung, die jener Philosoph besitzt. Das Unheil begann, als er, wie De Brosses, versuchte, den Glauben

an die Geister der Verstorbenen und ihre Verehrung als die ursprünglichste, ja, als eine nothwendige Stufe in der Entwicklung der Religion hinzustellen. Das Studium der vedischen Literatur würde ihm gezeigt haben, dass der Ahnenkult, mag er auch neben dem Devakulte bestehen, immer den Devakult voraussetzt, aus dem einfachen Grunde, weil diese Ahnengeister nicht hätten vergöttert werden können, ausser von Menschen, die schon die Idee von Göttern, von Devas oder dii ausgebildet hatten. Die Ansicht, dass die Devas oder Naturgötter vergötterte Ahnengeister seien, enthält nicht nur einen Widerspruch in sich selbst, sondern entbehrt auch, soweit ich weiss, jegliches Beweises. Das wahre Verhältniss zwischen der Verehrung der Devas der Natur und den Opfergaben an die Geister der Verstorbenen, die sogenannten Pit*ri*s, kann man nirgends gründlicher als im Veda studiren; indessen anstatt den Ahnenkult da zu studiren, wo er gründlich, ja historisch studirt werden kann, hat H. Spencer es aus irgend welchen Gründen vorgezogen, ihn an den fragmentarischen Berichten zu studiren, die Missionare bei den Völkern Afrikas, insbesondere bei den Zulu-Stämmen, gesammelt haben.

Bischof Callaway.

Nichts konnte interessanter und werthvoller sein als die Arbeiten des verstorbenen Bischofs Callaway über die Sitten und Aberglauben der Zulus. Sie gehören zu den allerbesten Arbeiten dieser Art. Der Bischof hatte sich die Sprache der Zulus angeeignet und genoss das Vertrauen der Eingeborenen, deren religiöse Meinungen er zu schildern versuchte. Wer hat nicht seinen Bericht über Unkulunkulu, den Urgrossvater, bewundert, der, wie er ihn darstellte, deutlich ein Ahnengeist war und nicht das Geringste mit der Klasse von physischen Göttern wie Dyaus und den Devas im Veda zu thun hatte. Und doch erhalten wir jetzt aus dem Zululande selbst einen Bericht über Unkulunkulu, wie es scheint, von der Hand eines

Eingeborenen [1]), der von dem Bischof Callaway's sehr abweicht. Der Verfasser betont die Nothwendigkeit grosser Sorgfalt und Kritik bei der Sammlung des Folklores der Zulus. Er behauptet, dass die Zulus alles zu Tage fördern werden, wenn man sie nur bittet. »Wir haben«, schreibt er, »in Kafferlegenden einen Adam und eine Eva; wir haben einen Baum des Lebens, dass sie stürben, wenn sie davon ässen; das Menschengeschlecht entsteht aus einer Rohrpflanzung: die Neubevölkerung der Erde nach der Sintfluth; wir haben die Geschichte von Joseph und viele andere.« Aber woher stammen sie? Er kommt dann auf den Bericht zu sprechen, den Bischof Callaway von Unkulunkulu (der Grosse-Grosse oder Gott) gegeben hat, und zieht seine Genauigkeit stark in Zweifel. Ich kann hier nicht auf alle seine Spekulationen über den Amabele und verwandte Gegenstände eingehen, da ich mich ausser Stande fühle, seine etymologischen Spekulationen nachzuprüfen. Ich will aber wenigstens anführen, was er über Unkulunkulu schreibt. »Das Wort u-Nkulunkulu«, sagt er, »bedeutet, oder scheint jedenfalls den Grossen-Grossen zu bedeuten, und dieser Grosse-Grosse ist nach Bischof Callaway's Behauptung nichts weiter als ein Ur-Ur-Grossvater des Zulnvolkes oder irgend ein anderer ehrwürdiger Vorfahr.« Im Folgenden behauptet dann unser Gewährsmann, ohne offenbar etwas vom Veda oder von dem Zusammenhang zwischen deva, Gott, und dyu, Himmel, in den arischen Sprachen zu wissen, dass der wahre Ursprung des Namens Unkulunkulu in allen seinen lokalen Nebenformen in einem Worte gefunden werden müsse, das ursprünglich den sichtbaren Himmel bezeichne, und er vergleicht

	Herero	Bondei	Swahili
Himmel:	e-yuru,	u-langa,	mu-ingu.
Gott:	mu-kuru,	mu-lungu,	mu-ungu.

Fürs Zulu führt er i-zulu, Himmel, an, aber dies lässt sich

1) Inkanyiso Yase Natal (Pietermaritzburg, Natal, Lwesihlenu, March 22, April 12, May 21).

kaum mit u-Nkulunkulu vergleichen. Ich wiederhole, dass ich mich in keiner Weise für die Richtigkeit dieser Angaben verbürgen kann; ich führe sie hier nur an, um zu zeigen, wie unsicher selbst die besten Zeugnisse sind, die wir über die Sprache, die Sitten und Mythen wilder Völkerschaften erhalten, und wie sorgfältig wir sein müssen, wenn wir sie für unsere eigenen Zwecke benutzen wollen. Wenn unser Zulu-Gewährsmann behaupten kann, dass Bischof Callaway »in einem philologischen Sumpfe stecken blieb,« was würde er von uns sagen, wenn wir versuchten, auf so sumpfigem Grunde hohe Gebäude mythologischer Philosophie aufzuführen? Wir sollten nicht zu hohe Anforderungen stellen, aber wir sollten vorsichtig sein. Wenn das beste Werk, wie das des Bischofs Callaway, sumpfig genannt werden kann, wo werden wir da festen Grund finden?

Wir können keine bessere Autorität für Zulus und Kaffern finden als den Bischof selbst. Wenn wir aber bedenken, wie seine Zeugen im Kreuzverhör nicht nur einander, sondern sogar sich selbst widersprachen, werden wir uns nicht wundern, dass bisweilen die Zeugnisse verschiedener ethnologischer Beobachter von einander verschieden sind wie schwarz und weiss. Bis vor ganz kurzer Zeit wurde zum Beispiel in Büchern über Anthropologie behauptet, dass die Koreaner wie viele andere Völker in Weiss und nicht in Schwarz trauerten. E. von Hesse-Wartegg versichert in seinem Buche über Korea (1895) aus eigener Beobachtung, dass sie in Schwarz und nicht in Weiss trauern! Was wollen wir unglückliche Gelehrte daheim thun, wenn wir uns nicht die Freiheit nehmen wollen, zu behaupten, dass wahrscheinlich die Vorschriften über die Trauer in verschiedenen Theilen Koreas oder vielleicht bei verschiedenen Klassen der Gesellschaft verschieden sind. Ich kann diesen Muth bei einigen unserer unerschrockenen Folkloristen und Mythologen bewundern, aber ich kann ihn nicht nachahmen. Ich kenne die Gefahren, die uns in grösserer Nähe drohen, und ich kann nicht den Gefahren in der weiten Ferne die Augen verschliessen. Wenn wir nicht mehr Callaway für die

Zulus oder Hahn für die Hottentotten anführen dürfen, wen wollen wir da noch anführen?

Die Unsicherheit der ethnologischen Zeugnisse.

Man darf auch nicht vergessen, dass diejenigen, die wegen ihres langen Aufenthalts und ihrer Vertrautheit mit der Sprache am besten geeignet sind, die Sitten, Mythen und Traditionen wilder Völker zu beschreiben, auch am rückhaltslosesten die Gelehrten in Europa gewarnt haben, sich unbedingt auf ihre Angaben und Erklärungen zu verlassen. Es ist das äusserst ehrenvoll für sie. Auch ist Bischof Callaway nicht der einzige, der seinem Misstrauen gegen seine eigenen Beobachtungen Ausdruck verleiht und uns vor übereilten Verallgemeinerungen warnt. Dr. Codrington, eine eben so grosse Autorität für die Sitten und Mythen der Melanesier, die als überreich an Totems und Fetischen galten und noch immer gelten, will, wie wir gesehen, auf seinen Inseln gar keine Totems haben. Gelehrte, die daheim das Folklore wilder Völker studiren, können nichts mit grösserem Nutzen lesen als seine Bemerkungen in seinem klassischen Werke »The Melanesians, their Anthropology and Folklore«, 1891. Er weist (S. 116) auf die Schwierigkeiten hin, die der Erlernung der Sprache und mehr noch dem Verständnisse der Ideen der Melanesier im Wege stehen, denn jene Ideen sind nicht nur von den unsrigen völlig verschieden, sondern auch grösstentheils sehr allgemein, unbestimmt und im stetigen Wechsel begriffen. Er warnt uns sogar in Bezug auf das, was Reisende und Missionare thatsächlich gesehen und gehört haben wollen, vorsichtig zu sein. Er sagt: —

»Sie erwarten, Götzenbilder zu sehen, und sie sehen sie. Bilder, die Leute zum Vergnügen geschnitzt haben, werden in Museen als Götzenbilder etiquettirt. Ein Eingeborener der Salomon-Insel formt das Ende des Stabes für seinen Kalkbehälter zu einer grotesken Figur, und sie erscheint in einem Holzschnitt als »ein Gott von der Salomon-Insel«. Wenn es in der Religion

der Melanesier einen Unterschied giebt, den man nicht aus den Augen lassen darf, so ist es der zwischen Gespenstern (ghosts) und Geistern (spirits). Die ersteren sind die Geister der Toten, die letzteren geistige Wesen, die nie Menschen gewesen sind, die wir sonst Götter nennen würden, wie z. B. die Götter des Meeres, des Landes, der Berge und Thäler. Auf einigen Inseln werden ausschliesslich Gespenster verehrt, auf anderen ausschliesslich Geister, während es andererseits Eingeborene giebt, die, wenn gefragt, kaum zwischen den beiden unterscheiden konnten. So wird z. B. in San Cristoval ein Geist ein Figona oder Hi'ona genannt. In Florida sind Vigonas Wesen, deren Macht sich in Stürmen, im Regen, in der Dürre, in Windstillen und im Wachsen der Nahrung kund thut, aber die Eingeborenen glauben, dass sie einmal Menschen gewesen sein müssen und nicht einfache Geister sind (S. 124).«

Wir können schwer verstehen, was mit »einfachen Geistern« gemeint sein kann, denn uns erscheinen solche Geister höher als blosse Gespenster. Es zeigt dies die Verschiedenheit in den Atmosphären unseres Denkens. Ein intelligenter Eingeborener, der aufgefordert worden war, seine Vorstellung von einem Geiste oder vui zu formuliren, gab die folgende Definition. »Es lebt, denkt, hat mehr Verstand als ein Mensch, kennt Dinge, die verborgen sind, ohne zu sehen, hat übernatürliche Macht mit mana, hat keine sichtbare Gestalt, hat keine Seele, weil selbst einer Seele gleich.« Das klingt sehr schön, aber was können wir uns unter einem Wesen vorstellen, das keine Seele hat und doch lebt und denkt und gleich einer Seele ist? Wir wissen, wie schwer es ist, eine genaue Definition von anima, animus, ψυχή oder θυμός zu geben, obwohl wir lange Abhandlungen über die Bedeutung dieser Namen besitzen; in Bezug auf die Gespenster und Geister bei den Melanesiern scheinen aber unsere Gewährsleute, Missionare wie Kaufleute und Verfasser ethnologischer Schriften, keine Schwierigkeiten zu fühlen, selbst wenn sie nicht ganz so weit gehen wie einige, die schon im voraus wissen, dass

alle Wilden mit Fetischismus oder Totemismus u. s. w. angefangen haben müssen.

Der Animismus.

Hier muss auch noch auf eine weitere Gefahr hingewiesen werden, die aus der vorschnellen Vergleichung der Mythologien civilisirter und uncivilisirter Völker erwächst. Animismus oder Beseelung oder selbst Personificirung sind alles sehr schöne Namen für die mannigfachen Vorgänge, durch die zu allen Zeiten und an allen Orten unbeseelte Objekte in beseelte Subjekte verwandelt worden sind. Dies ist etwas ganz anderes als blosser Fetischismus; allein es erfordert, wie der Fetischismus, eine Erklärung und eine sehr sorgfältige Definition. Wenn Animismus soviel ist, wie seelenlosen Gegenständen eine Seele zuschreiben, so ist das eine sehr unbestimmte und bedeutungslose Antwort. Die erste Frage ist, was für eine Art von Seele wird in dieser Weise zugeschrieben, eine thierische oder eine menschliche oder gar, wie einige meinen, eine göttliche Seele, eine bloss wahrnehmende oder eine wirklich vernunftbegabte Seele. Bei wilden Völkern müssen wir uns im Allgemeinen mit der blossen Thatsache begnügen, dass sie einzelnen ihrer Götter eine thierische Gestalt oder gewisse thierische Eigenschaften zuschreiben. Bei civilisirten Völkern lässt aber dieser Animismus die mannigfachsten Schattirungen zu, und es ist die Pflicht des Ethnologen, jede Art von Animismus auf seine wahre Quelle zurückzuführen.

Der wahre Ursprung des Animismus.

Indien ist das Land, wo man die verborgenen Quellen des Animismus hat erschliessen und wo man ihn auf eine verständliche Ursache hat zurückführen können, nämlich auf die Nothwendigkeit, alle Appellativa von Wurzeln abzuleiten, die nothwendigerweise, wie Noiré gezeigt hat, eine Thätigkeit

bezeichnen, so dass, mögen wir es nun wollen oder nicht, die Sonne, mag sie Svar oder Vish*n*u, Stier, Schwan oder sonstwie heissen, ipso nomine zu einem Agens wird, zu einem Scheiner oder Wanderer, einem starken Manne oder einem schnellen Vogel. Durch denselben Vorgang ist der Wind ein Bläser, die Nacht eine Beruhigerin, der Mond, Soma, ein Regner geworden. Daher die grosse Zahl physischer handelnder Wesen, der acteurs physiqnes, die wir als die Devas des Veda kennen. Diese Devas sind nicht der Himmel, die Sonne und der Mond; es sind die agentes oder die Seelen dieser Himmelskörper. Sogar die wilden Bewohner Floridas und Ysabels halten nicht die Sonne selbst für eine Person, sondern glauben an eine Person, die mit der Sonne geht, und deren Name Sonne ist[1]). Und wenn wir einen Schritt weiter gehen und z. B. Agni, den Agens des Feuers, im Veda als ein Pferd dargestellt finden, so können wir sehen, dass auch dies wieder nichts weiter bedeutete als den sich schnell bewegenden Agens des Feuers. Man dachte sich ihn nie als ein wirkliches Pferd, das lebte und starb, noch als ein unsterbliches Ross mit einem Reiter auf dem Rücken. Wir können diesen metaphorischen Vorgang Schritt für Schritt verfolgen. Zuerst heisst Agni »nicht ein Pferd«, das schnell wie ein Pferd ist, aber noch durchaus nicht ein Pferd; dann wird er als »einem Pferde ähnlich« aufgefasst, und endlich wird er gepriesen als der Besitzer aller guten Eigenschaften eines Pferdes, als wohl gepflegt, glänzend, seine Mähne schüttelnd und im Wettlauf dahinfliegend. Ebenso sahen wir, dass, wenn andere Götter wie Indra als v*ri*shabha oder v*ri*shan, Stier, angeredet wurden, dies zunächst nichts weiter bedeuten konnte, als dass sie stark und voll männlicher Kraft wären. Einzelne Dichter gehen allerdings weiter und sprechen von diesen stiergleichen Göttern als hörnerwetzend, aber andererseits bedeutet v*ri*shan oft nichts weiter als stark, männlich[2]), ja nichts weiter als der erste oder beste,

1) Codrington, Melanesians, S. 348.
2) M. M., S. B. E. XXXII, S. 138.

nichts weiter als er, masculinum, neben Kuh, femininum. In dem Superlative varshish*th*a, wörtlich, der grösste Stier, sind alle Spuren des Thiernamens verschwunden, und es heisst nichts weiter als der beste. Und doch bringen es einige sehr scharfsinnige Gelehrte fertig, in diesen vedischen Ausdrücken »deutliche Reste von jenem für die Weltanschauung der Wilden so charakteristischen Glauben an die Blutsverwandtschaft zwischen bestimmten menschlichen Familien und bestimmten Thierarten« . . . »die Reste wilden, rohesten Religionswesens« zu entdecken[1]). Wie viel nützlicher würde es sein, wenn man den Veda aus dem Veda selbst erklären wollte, ohne ihn erst durch diese Art von Licht aus dem dunklen Erdtheile zu verdunkeln! Was in der alten arischen Mythologie als Animismus bezeichnet wird, ist oft nichts weiter als eine poetische Auffassung der Natur, die es dem Dichter ermöglicht, Sonne und Mond, Flüsse und Bäume anzureden, als ob sie hören und seine Worte verstehen könnten. Bisweilen ist indessen der sogenannte Animismus ein blosser Aberglaube, der, nachdem er handelnde Wesen in Sonne und Mond, Flüssen und Bäumen erkannt hat, auf Grund der Analogie fordert, dass solche handelnde Wesen oder Geister auch sonst, sei es als Bewohner anderer Theile der Natur, sei es als Spuk in unseren Häusern, existiren, im allgemeinen uns schädigend, in einzelnen Fällen aber auch Segen bringend. Diese Geister werden oft mit den Geistern der Verstorbenen zusammengeworfen und bilden ein grosses Kapitel in der Geschichte alter abergläubischer Vorstellungen.

Der Schamanismus.

Die mannigfachen Methoden, nach denen solche Geister entweder herbeigeholt oder vertrieben werden können, hat man bisweilen, wieder mit einem schlecht definirten Namen, Schamanismus[2]) genannt, und auch von diesem Schamanismus hat

---

1) Oldenberg in der Deutschen Rundschau, Band 85, S. 205.
2) Schamane hat mit dem buddhistischen Sama*n*a, Priester, dem

man Spuren im Veda entdecken wollen. Derartige Spuren sind indessen sehr spärlich, und es würde leicht sein, ihnen Aberglauben gegenüber zu stellen, die bei uns selbst herrschen, die aber durchaus nicht beweisen, dass wir selbst oder die alten Âryas vor ihrer Trennung eine animistische Periode und eine Periode schamanistischen Glaubens an Geister oder Kobolde durchgemacht haben. Es würde in der That seltsam sein, wenn etwas, was nach schamanistischen oder animistischen Ideen aussieht, im Veda völlig fehlte; was aber die Ansicht betrifft, dass solche Ideen eine Art vollständigen Hintergrund für die vedische Mythologie bilden, so kann ich nur sagen, dass ich nichts davon erblicken kann, und sicherlich hat noch nie ein Kenner des Veda etwas dergleichen zum Vorschein gebracht.

Ich betone es noch einmal, alle diese ethnologischen Kombinationen sind harmlos. Unterlassen wir es ja nicht, die niedrigeren Formen der Religion und Mythologie zu befragen, da sie vielleicht Analogien zu einzelnen Zügen in der vedischen Religion liefern werden. Allein die Behauptung, dass sie ursprünglich seien, und dass das, was wir bei den Wilden des neunzehnten Jahrhunderts sehen, die Grundschicht des Veda bilde, ist sicherlich nichts weiter als der Ausdruck einer im Stillen gepflegten Hoffnung und nicht einer Thatsache, die durch wissenschaftliche Beweise festgestellt ist. Die Gefahr liegt hier wie anderswo in der übertriebenen Verallgemeinerung. Selbst die sogenannte Steinzeit, die oft als die allgemeine Vorläuferin einer vorgeschritteneren Kultur postulirt wird, ist weit davon entfernt, allgemein zu sein, und zeigt ein ganz verschiedenes Aussehen, je nachdem wir sie auf stratificirtem oder nicht stratificirtem Boden finden. Ebenso ist es mit der Steinzeit des menschlichen Intellektes, wenn ich so sagen darf. Wir müssen eben in beiden Fällen zu unterscheiden lernen.

Sanskrit *S*rama*n*a nichts zu thun. Es fehlt uns bis jetzt noch an einer wirklich wissenschaftlichen Behandlung des Schamanismus und daher auch an einer wirklichen Definition des Ausdrucks.

Die bösen Geister.

Es ist nicht schwer, den Glauben an böse, unreine und schädliche Geister, wie sie so reichlich im Atharvaveda vorkommen, auf denselben Boden zurückzuführen, auf dem der Glaube an gute und wohlthätige Geister erwuchs. Wir brauchen ihretwegen nicht zu den Ureinwohnern Indiens oder zu den Schwarzen Australiens zu gehen. Einzelne der grossen vedischen Götter, wie z. B. Rudra und die Maruts, nehmen oft eine zwiefache Gestalt an. Sie sind sowohl unfreundlich als freundlich; sie rufen Krankheiten hervor, wie sie sie andererseits heilen. Wenn Agni, das Feuer, beständig als pâvaka, als der reinigende Gott, angerufen wird, und wenn an vielen Orten Feuer als ein wirkliches oder eingebildetes Reinigungsmittel für Menschen und Vieh gebraucht wurde, um Pestilenz und Krankheiten aller Art zu vernichten[1]), wenn es in vielen Theilen der Welt noch heute zu diesem Zwecke gebraucht wird, so konnten die feindlichen Mächte, die es zerstören sollte, leicht denselben persönlichen oder mythologischen Charakter annehmen wie Agni selbst, der als der Verschlinger des rohen Fleisches oft die abschreckendsten Formen annimmt. Wir haben eine Menge von bösen Geistern im Veda, wie V*ri*tra und, im Plural, V*ri*tras, Rakshas', Yâtudhânas, Pi*s*â*k*as u. s. w. Natürlich ist nichts leichter als zu behaupten, dass sie von den eingeborenen Völkern Indiens entlehnt seien, aber dies Auskunftsmittel, das früher sehr beliebt war, dürfte jetzt bei ernsthaften Gelehrten kaum noch Anklang finden[2]), ausser in solchen Fällen, wo sich thatsächlich dravidische Wörter im Sanskrit entdecken lassen. Die Dasyus oder die schwarzen Ureinwohner von Indien[3]) wurden selbst als so hässlich hingestellt, dass sie sehr wohl als die Vorbilder für Teufel die-

1) M. M. Physische Religion, S. 277.
2) Vgl. Kittel, a Tract on Sacrifice, S. 15.
3) M. M., Letter to Bunsen, S. 83 ff.

nen konnten, und wir brauchen nicht erst die armen Teufel heranzuziehen, die sie verehrt und den Âryas übermacht haben sollen [1]).

Die Pit*ri*s oder Geister der Verstorbenen, Pretas.

Wenn die Pit*ri*s, die Seelen der Abgeschiedenen, um Segen angerufen wurden, so schliesst das fast schon in sich, dass dieselben Geister solchen Segen auch vorenthalten oder diejenigen, die sich ihr Misfallen zugezogen hatten, bestrafen konnten [2]). Kinder, die nichts von Geistern von Verstorbenen oder anderen Geistern wissen, fürchten sich bei der blossen Erinnerung an Leute, die sie auf dem Totenbette oder im Leichentuche gesehen. Dies sind die wirklichen Pretas, die Abgeschiedenen, die als Leichname, Skelette oder Gespenster betrachtet werden und etwas ganz anderes als die Abgeschiedenen sind, wenn sie als Pit*ri*s, als die Väter aufgefasst und verehrt werden. Nervöse Leute haben zu allen Zeiten Visionen, ohne dass sie dafür einer Autorität aus vergangenen oder prähistorischen Zeiten bedürften.

Ich wiederhole es indessen noch einmal, verschliessen wir nie die Augen gegen neue Beweismittel, wenn sie uns dazu verhelfen können, die vielgearteten Bestandtheile der Mythologie zu sondern; wir wollen so viele Parallelen gewinnen wie möglich, nur müssen wir Sorge tragen, zuverlässiges Material zu bekommen, und dürfen nicht blosse Parallelen in etwas zeitlich Vorausliegendes verwandeln. Wenn es im Veda Götter giebt, die keine physische Vergangenheit haben, so wollen wir sie auf jede mögliche Weise zu erklären suchen; wenn aber ein physisches Urbild noch sichtbar ist, wenn auch noch so schwach, so sollte dies immer zuerst in Betracht gezogen werden.

---

1) Atharvaveda XVIII, 2, 28.
2) Vgl. Rv. X, 15, 6.

Die Erklärung der arischen Mythologie durch einen Vergleich mit der semitischen Mythologie.

Wir haben nun zu sehen, was für Licht wir wirklich aus einem Studium der Religionen und Mythologien nicht-arischer Völker für eine bessere Würdigung gewisser Züge der Religion und Mythologie des Veda zu gewinnen hoffen dürfen, wenn wir unsere Aufmerksamkeit nicht auf blosse Wilde beschränken. Einzelne von uns werden sich vielleicht noch der Zeit erinnern, als es Mode war, die griechische Mythologie zwar nicht gerade durch das Folklore der Kaffern, aber durch eine Vergleichung mit dem im Alten Testament enthaltenen Folklore zu erklären[1]).

Ein sehr gelehrter Gräcist, F. A. Paley, erklärte, »es sei unmöglich, zu bezweifeln, dass wir in dem Garten der Hesperiden eine Tradition von dem Garten von Eden hätten; die goldenen, von einem Drachen bewachten Äpfel seien die Äpfel, die die Schlange der Eva zu pflücken anrieth, oder der Garten, den ein Engel mit flammendem Schwerte hütete«. Gladstone schien ähnliche Ansichten zu hegen, Ansichten, die zur Zeit Bocharts und Huets als über jeden vernünftigen Zweifel erhaben betrachtet wurden[2]). Sogar heutzutage erscheint noch eine Zeitschrift in Frankreich, die Revue d'Exégèse Mythologique, in der sich gelehrte Abhandlungen über solche Gegenstände finden wie z. B. »Les Mythes d'Apollon et de Diana, expliqués d'après la Bible«. Man mag es ein reines Vorurtheil nennen, alle Vergleichung zwischen semitischer und arischer Mythologie und semitischem und arischem Folklore abzulehnen. Wenn sich bei Kaffern und Veddas Spuren der noch indifferencirten Menschheit finden, die sich dem Vergleiche mit vedischem Folklore darbieten, warum sollten da nicht auch die semitischen Völker etwas von jenem gemeinsamen Erbgute

1) Wissenschaft der Sprache, II, S. 482 ff.
2) A. a. O. S. 484.

bewahrt haben? Wenn alle Völker einmal rohe Wilde waren, warum sollte nichts von dem, was wir semitisch nennen, aus jener vorsintfluthlichen Zeit der allgemeinen Menschheit oder allgemeinen Wildheit stammen? Der verstorbene Robertson Smith hat auf verschiedene semitische Gebräuche hingewiesen, die einen Vergleich mit Gebräuchen nicht-semitischer Wilder zu gestatten scheinen, und wenn auch manche unserer besten Semitisten mit der Anerkennung dieser Identificirungen gezögert haben, so lässt sich doch gegen das Princip, das Robertson Smith vertheidigte, nichts einwenden, wofern wir nicht annehmen wollen, dass der semitische Charakter so stark ausgeprägt war, dass er alle vorausgehenden Elemente vollständig umformte und absorbirte. Es wird indessen nützlich sein, nicht nur im Alten Testamente, sondern ebenso auch in der talmudischen Literatur, ja im phönicischen und babylonischen Folklore, nach Spuren von vorsemitischen Gebräuchen und Aberglauben, die sich vielleicht mit der arischen Mythologie vergleichen lassen, zu suchen. Wenn es sich z. B. als schwierig erwies, Spuren von Animismus im Alten Testamente zu entdecken, so hat man mit Recht darauf hingewiesen, dass der Animismus in ganzer Fülle im Benedicite hervortritt, einem alten Hymnus, den der heilige Augustin der jüdischen Kirche zuschreibt, und der noch heute in der englischen Kirche beim Gottesdienste Verwendung findet. Es zeigt dies jedenfalls den wunderbaren stetigen Zusammenhang menschlichen Denkens bei semitischen wie bei arischen Völkern.

Dass die Ergebnisse der Vergleichungen zwischen arischer und semitischer Mythologie bis jetzt gering gewesen sind und die Erwartungen getäuscht haben, ist zweifellos. Man sagt oft, dass fast das Einzige, was von diesen Arbeiten geblieben ist, die Erkenntniss des ursprünglichen solaren Charakters des Simson ist, und selbst in diesem Falle ist es mehr die arische Mythologie gewesen, die die hebräische Mythologie aufgehellt hat, als umgekehrt. Was andere Vergleichungen anbetrifft, wie z. B. die von Yama und Yamî mit Adam und Eva, so werde ich im folgenden zu erklären versuchen, warum sie, so verführerisch

sie auch auf den ersten Blick scheinen mag, doch nicht länger als haltbar gelten kann. Einige andere Vergleichungen zwischen griechischen und semitischen Namen von Göttern und Helden, die in jüngster Zeit mit wunderbarer Kaltblütigkeit vorgebracht worden sind, benehmen einem wirklich den Athem, wenn man bedenkt, wie sorgfältig Gleichungen von griechischen Namen und Sanskrit-Namen ausgearbeitet worden sind, und wie sie trotzdem das wissenschaftliche Gewissen manches klassischen Philologen nicht haben befriedigen können.

Es ist sonderbar, zu sehen, wie dieselben Gelehrten, die ihre ernstlichsten Zweifel an der lautlichen Ähnlichkeit von Namen wie Varu*n*a und Ouranos äussern, sich mit den allgemeinsten und unbestimmtesten Ähnlichkeiten begnügen, wenn sie semitische und arische Namen vergleichen, ohne auch nur den Versuch einer Art wissenschaftlicher etymologischer Analyse zu machen.

So versucht z. B. Victor Bérard in seinem »Essai de méthode en mythologie Grecque« zunächst zu zeigen, dass gewisse arkadische Götter aus semitischen Quellen entlehnt seien, und wirft dann die Bemerkung hin: »Presque tout l'Olympe grec est peut-être d'origine sémitique«. Das ist ein kühnes peut-être, besonders wenn man die fragmentarischen Beweismittel prüft, die als Stütze dafür angeführt werden. Astynome, heisst es, kann für das semitische Ast Naama stehen, Orchomenos und Erigone für Erek-hayîm, Chalcis für Kart, Pelasgos für Peleg und Aphrodite für Ashtoret. Wir werden belehrt, dass machanah der phönicische Name für Lager ist, und dass daher Μυκῆναι, Μηκώνη, Μύκωνος, Μιγώνιον u. s. w. alle als Verderbnisse dieses phönicischen machanah angesehen werden müssen. Es ist unmöglich, solche Behauptungen zu widerlegen, weil wirklich jeder Beweis mangelt, wo man mit einer Prüfung einsetzen könnte. Wir haben Vermuthungen und Behauptungen und weiter nichts. Was die Aphrodite betrifft, so hat nie jemand geleugnet, dass ihr späterer Charakter von der Verehrung, die die semitische Göttin der Liebe empfing, und den mit ihr verknüpften Legenden beeinflusst

worden sei. Allein nur wenige Gräcisten haben sich überzeugen lassen, dass der Name der Aphrodite ein misslungener Versuch der Griechen sei, Ashtoret auszusprechen, und dass die Griechen keine Göttin der Schönheit und der Liebe, keine griechische Charis, keine Aphrogeneia, keine Anadyomene, keine Enalia, keine Ourania, keine Aglaia hatten, ehe sie von der Kypris, der Kythereia, der Paphia oder der Pandemos hörten und sich verleiten liessen, in den missgestalteten Statuen der Ishtar und in ihrem ausschweifenden Dienste etwas ihrer alten Göttin Charis, der Tochter des Zeus und der Harmonia, Verwandtes zu erkennen. Wie würden sich die Semitisten freuen, wenn sie wenigstens eine Gleichung wie Aphrodite = Sk. Abhrâd-itâ, d. h. aus der Wolke gekommen, vorbringen könnten, und doch würde jetzt kein Sanskritist eine solche Vergleichung auch nur eines Blickes würdigen.

Dionysos und Semele.

So lange ein gewisser Grund für die Annahme, dass die arischen Wörter für Wein aus einer semitischen Sprache entlehnt seien, vorhanden zu sein schien, war es in gewisser Weise entschuldbar, wenn man sich in einer semitischen Sprache nach einer Erklärung des Namens des Dionysos oder seiner Mutter Semele umsah. Jetzt aber, da die Zeugnisse deutlich für den arischen Ursprung von οἶνος und vinum sprechen, ist es auch mit jener Entschuldigung aus. Trotzdem behauptet man, weil eine phönicische Inschrift, die den Namen Pen-'Samlath, das Antlitz von 'Samlath, enthält, in einer Bucht im Westen des Piraeus gefunden worden ist[1]), dass Semele deshalb mit Leib und Seele eine Verderbniss des phönicischen 'Samlath sei. Wie 'Samlath zu Semele wurde, darnach fragt man kaum. Es ist ohne Zweifel richtig, dass aus fremden Sprachen entlehnte Wörter sehr launenhaften Veränderungen

1) Sayce, Hibbert Lectures, 1887, S. 54.

unterliegen. Allein selbst in der Launenhaftigkeit herrscht Methode, wie Weisse, Saalfeld und andere an der Behandlung von griechischen Wörtern, die fertig ins Latein übernommen wurden, gezeigt haben. Wofern wir hier nicht dem alten Principe »Principiis obsta« folgen, werden wir bald in die Tage zurückkommen, wo Jovis von Jehovah abgeleitet wurde. Schon hat man dem Namen des Dionysos einen babylonischen Ursprung zugeschrieben. Fox Talbot erklärte, dass der Name der Sonne in der assyrischen Theologie Daian-nisi oder Dian-nisi, »Richter der Menschen«, wäre, und der jüngere Robert Brown dachte, er könnte hierin den ursprünglichen Namen des Dionysos entdecken[1]). Diese Vermuthung wird indessen auch von Keilschrift-Gelehrten nicht mehr getheilt, und ich glaube nicht, dass irgend ein Gelehrter sie jetzt noch billigt.

Derselbe Geist hat sich in letzter Zeit in der Vergleichung von Namen in der arischen Mythologie und in den lykischen Inschriften gezeigt. Nicht einmal der grammatische Charakter dieser Inschriften ist bis jetzt festgestellt worden, und doch hatte Canon Rawlinson den Muth, in dem Worte Lada, das am Anfange verschiedener lykischer Inschriften vorkommt, ein dem englischen Lady, d. i. hlæfdige, verwandtes Wort zu erblicken. Ja, letzthin hat man behauptet, dasselbe Lada könne mit Leto oder Latona, der Mutter des Apollon, zusammenhängen. Leto ist ohne Frage ein sehr unangenehmer Name. Die mannigfachen Schwierigkeiten, die er bietet und die wir genauer zu prüfen haben werden, haben manche Gelehrte bedenklich gemacht, ob das Wort mit lateinisch latere oder griechisch λαϑ in λανϑάνω zu verbinden sei; allein was wollen diese Schwierigkeiten[2]) besagen, wenn man sie mit jener lykischen Etymologie vergleicht! Hier ist wirklich ein starker Protest nothwendig, wenn wir nicht in die Schule Bocharts zurückverfallen wollen.

---

1) Transactions of the Royal Soc. of Liter. VIII, 297; The Great Dionysiak Myth, II, 209 (1878).

2) Siehe jetzt Edwin W. Fay, Am. Journal of Philology, Bd. XVI, S. 4.

Dass die semitischen Völker, die Phönicier wie die Babylonier und selbst die Juden, einen Einfluss auf das äussere Leben der Griechen ausgeübt haben, auf ihre Künste, insbesondere die Baukunst und die Kunst des Schreibens, ihre Kleidung, ihre Handelsgebräuche u. s. w., ist klar genug, aber ihr inneres Leben, ihre angestammte Sprache, ihre selbstgeschaffene Religion und Mythologie entwickelten sich unbeeinflusst durch die Berührung mit fremden Völkern und bewahrten einen so scharf ausgeprägten nationalen Charakter, dass gelegentliche fremde Eindringlinge wie Melikertes oder Belos gerade durch den Gegensatz ihren barbarischen Ursprung verrathen.

Die Unsicherheit der ethnologischen Beweise.

Wenn also die Vergleichung der arischen und der semitischen Mythologie ebensowenig wirklichen Gewinn hat bringen können wie die Vergleichung der arischen und semitischen Sprachen, können wir da mit Recht von einer Vergleichung der Griechen mit ungebildeten Völkern wie den Kaffern oder Veddas oder Mincoupies eine reichere Ernte erwarten?

Ich spreche hier nicht als ein principieller Gegner, sondern eher als ein ehemaliger Gläubiger, der durch traurige Erfahrungen zu der Überzeugung gelangt ist, dass auch das von den sorgfältigsten Beobachtern wilder Stämme und ihrer Mythologie oder Religion gelieferte Beweismaterial weder für weitgehende Theorien noch für Vergleichungen in Einzelheiten benutzt werden kann [1].

Es giebt gewisse mythologische Ideen, wie z. B. die Sintflut, die gerade durch ihr Vorkommen bei vielen und weit von einander getrennten Völkern zeigen, dass sie nicht einer

1) Introduction to the Science of Religion, (1893), S. 248: On Polynesian Mythology; S. 273: Mythology among the Hottentots; Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung, S. 127 ff.

vereinzelten historischen Thatsache entsprungen sind, wie selbst Huxley anzunehmen schien, sondern dass sie Naturerscheinungen bezeichnen, die regelmässig jedes Jahr und auf der ganzen Erde wiederkehren[1]).

Die Auffassung von Himmel und Erde ferner als eines Ehepaares, ihre Trennung und Wiedervereinigung[2]), das alles gewinnt ohne Frage ein deutlicheres Aussehen, wenn wir es in der mannigfachsten Weise von Polynesiern, vedischen Dichtern, ägyptischen Künstlern und griechischen Philosophen wiederholt sehen. Wenn aber vergleichende Mythologen sich nur mit Zittern und Zagen auf dem dünnen und oft sehr gefährlichen Eise der vedischen und homerischen Texte bewegen, so kann man sich leicht vorstellen, welche Gefühle sie beseelen müssen, wenn man sie auffordert, sich auf den Treibsand des polynesischen, afrikanischen oder amerikanischen Folklores zu wagen. Die Folge davon ist gewesen, dass Gelehrte die seltsamen, bei den niedrigsten und uncivilisirtesten menschlichen Wesen gesammelten Fabeln zwar interessant finden, dass aber kein wahrer Gelehrter eine Vergleichung zwischen ihnen und dem Folklore der Vedas oder Homers als wirklich gesichert hinnimmt, so lange sie nicht völlig auf beiden Seiten bewiesen ist. Diesem allgemeinen Gefühl unter den Gelehrten hat J. Dahlmann in seinem gelehrten Werke über das Mahâbhârata (S. 96) trefflichen Ausdruck gegeben: —

»Aber ist es denn nothwendig, den Anfängen der Civilisation alle Sitten bezw. Unsitten zuzuschreiben, gerade als hätte sich jedes Culturvolk nur aus den gröbsten sittlichen Verirrungen zu höherer Gesittung erheben können?«

---

1) Indien u. s. w., S. 111—116. Introduction to the Science of Religion, S. 256; F. Andree, Flutsagen.

2) Indien u. s. w., S. 127.

Tapas.

Nehmen wir noch ein oder zwei andere Beispiele. Im Veda giebt es ein sehr schwieriges Wort, nämlich tapas. Es bedeutet Hitze, Glut, später Kasteiung, über etwas Brüten und Meditation. Wie lassen sich aber diese Bedeutungen vereinigen [1])?

Man hat eine Reihe von Erklärungen geliefert, mehr oder weniger versuchsweise, denn es erfordert ein gut Theil Unwissenheit, um über eine Frage wie die nach der Entwicklung der Wortbedeutung in dem Denken alter Völker positiv zu urtheilen.

Das ausgezeichnete Wörterbuch von Böhtlingk und Roth giebt die Bedeutungen von tapas in folgender Reihenfolge: Wärme, Hitze, Gluth; Weh, Plage; freiwillig übernommener Schmerz, Selbstpeinigung; Askese überhaupt, bestehe sie in Enthaltsamkeit, Abhärtung oder schmerzlichen Übungen, und die mit der Askese verbundene und durch dieselbe angestrebte Verinnerlichung, Versenkung in das Unsinnliche, Beschaulichkeit.

Es ist dies eine gute Übersicht über die verschiedenen Bedeutungen von tapas; es ist aber nicht leicht, den Übergang von Hitze und Schmerz in Versenkung in das Unendliche einzusehen; auch ist es nicht immer klar, welche von diesen Bedeutungen in der betreffenden Stelle, in der das Wort vorkommt, die passende ist. Wenn von Brahman gesagt wird, dass er bei der Erschaffung der Welt tapas verrichtet habe, so glaubte ich der Bedeutung des Wortes am nächsten zu kommen, wenn ich es mit Brüten übersetzte, einem Worte, das die Bedeutung von Hitze und Denken vereinigt. Ich bin von einem amerikanischen Gelehrten wegen dieser Übersetzung hart gescholten worden, allein ich sehe jetzt, dass sie in sehr weiten Kreisen angenommen worden ist. Deussen hat sie als Bruthitze angenommen (Allgem. Gesch. der Philosophie, I, 182),

1) Siehe Brahmavâdin, Bd. I, Nr. 9.

und Hopkins billigt sie als zutreffend (Religions of India, S. 222). Aber Prof. Oldenberg hat jetzt einen neuen Vorschlag gemacht. Er beruft sich auf die sogenannten Schamanen, die sich durch heftige Körperbewegungen in einen oft fürchterlich anzusehenden Zustand der Erhitzung und geistigen Aufregung hineinarbeiten, und die, während sie sich in diesem Zustande heftigen Schwitzens (tapas) und, wie sie glauben, von Inspiration befinden, allerhand Orakel von sich geben, die ihnen angeblich von einer höheren Macht mitgetheilt worden sind. Diese Vermuthung ist wie die meisten von Oldenbergs Vermuthungen sehr sinnreich, und da sie sich auf eine Periode in der Entwicklung des indischen Geistes bezieht, von der wir nicht die geringste direkte Kenntniss besitzen, so dürfte es schwer, wenn nicht unmöglich, sein, sie zu widerlegen. Wir können nur sagen, dass, selbst wenn er sich auch auf so späte Hymnen wie Rigveda X, 136 berufen könnte, doch im Veda sehr geringe Zeugnisse dafür vorliegen, dass der tâpasa oder Asket sich dem wilden orgiastischen Treiben schamanischer Zauberer oder indianischer Medicinmänner hingab.

Der indische Asket leidet in der Regel ruhig und resignirt, und Schwitzen wird bei ihm nie als ein Zeichen der Inspiration erwähnt. Wenn wir Gebräuche von Wilden vergleichen müssen, so dürfte die Ansicht einiger Polynesier, dass ein Mann, der von m a n a, dem göttlichen Geiste, besessen ist, sako, d. i. heiss, ist, dem vedischen tapas viel näher stehen als die orgiastischen Schweissaustreibungen indianischer Medicinmänner [1]). Was »die Zauberkraft dieses Tapas, die als eine Art mystischer Substanz oder als ein Fluidum im Körper weilt« [2]), betrifft, so kann ich mich keiner einzigen Anspielung auf solche oder ähnliche Ideen in irgend einem vedischen Texte entsinnen; ich kenne nicht einmal ein Wort, das einigermassen durch Fluidum wiedergegeben werden könnte. Wir finden thatsächlich die Idee der Enthaltung, der Reinigung

---

1) Codrington, Melanesians, S. 191.

2) Oldenberg, Religion des Veda, S. 403, 408.

und Heiligung, den Glauben an eine mystische Macht, die aus der Weihe bei der Dîkshâ-Ceremonie entsteht, aber nichts von einer Art von materiellem, mystischem, elektrischem oder sonstigem Fluidum. Von dem »orgiastischen, noch ganz in die rohen Formen des wilden Medicinmännerthums gebannten Treiben der alten vedischen Welt« (S. 406) zu reden, scheint mir daher weit über die Grenzen unserer Zeugnisse hinauszugehen, und Prof. Oldenberg muss selbst zugeben, dass sich der vedische Opferkult im ganzen von diesen besessenen Wunderwirkern frei gehalten hat.

Die Tapasvins.

Es scheint, dass Prof. Oldenberg sich seine Ansicht von den Tapasvins oder indischen Schamanen mehr nach der modernen als nach der alten Literatur gebildet hat. Selbst in der Bhagavadgîtâ werden die furchtbaren Kasteiungen, denen sich diese Tapasvins unterzogen, wenn sie damals auch existirt haben müssen, doch als nicht-autorisirt und tadelnswerth angesehen. So lesen wir XVII, 5. 6: »Wisse, dass diejenigen, die furchtbare, in den *S*âstras nicht vorgeschriebene Kasteiungen verrichten, die voller Stolz und Selbstsucht, von Wünschen und Leidenschaften besessen sind, die gedankenlos alle Sinne ihres Körpers und mich in ihrem Körper peinigen, teuflische Vorsätze haben«.

Das wahre tapas wird dagegen als in Freundlichkeit, Sanftheit, Schweigen, Selbstbeherrschung und Gedankenreinheit bestehend beschrieben. Ich möchte annehmen, dass die Bedeutungsentwicklung von tapas von Hitze ausging. Insbesondere bezeichnete das Wort animalische Hitze, die, wenn sie Brahman zugeschrieben wurde, die Bedeutung der schöpferischen Hitze oder des Verlangens, die Welt zu erschaffen, annahm. Diese Hitze bedeutete bei einem menschlichen Wesen zunächst Wärme, dann Energie, Enthusiasmus, körperliche und geistige Glut, und dann nach indischer Anschauung geistige,

concentrative und meditative, Versenkung. So wird aikâgryam, die Concentrirung des Geistes und der Sinne, das paramam tapas, das höchste tapas, genannt. Diese Bezwingung der Sinne und des Geistes, die zuerst nur ein Mittel zum Zweck war, wurde später zum Endzwecke selbst, und daher die furchtbaren Selbstquälereien der späteren Tapasvins, deren tapas weder Wärme noch Licht, sondern einfach die heftigsten und entsetzlichsten Qualen waren.

Die Visionen.

Wenn wir nun in der vedischen Literatur so einfache Regeln finden, wie z. B. dass ein Schüler, während er einen heiligen Text lernt, Stillschweigen beobachten und seine Augen geschlossen halten solle, warum sollen wir das als einen Beweis dafür auslegen, dass der Schüler sich fürchtete, furchtbare Erscheinungen zu sehen (S. 416), während der blosse Wunsch, jegliche äussere Störung fernzuhalten oder aikâgryam hervorzubringen, völlig genügt, um Vorsichtsmassregeln zu erklären, die wir überall antreffen, die von den Pythagoräern vorgeschrieben wurden, ja die jeder Römer beobachtete, wenn er sein Haupt während des Gebetes mit der Toga verhüllte. Natürlich kann man behaupten, dass dies alles Überreste einer früheren Periode der Wildheit seien, aber diese Angst vor den Göttern, besonders vor Rudra, scheint mir kein sehr hervorstechender Zug in der Religion des vedischen Volkes gewesen zu sein. Die Leute mögen sich selber einreden, dass, so niedrig die Kultur des vedischen Volkes auch war, es doch möglich, ja nothwendig sei, anzunehmen, dass ihr eine noch niedrigere Stufe vorausging, und so weiter ad infinitum. Warum aber diese früheren Stufen irgend welche Ähnlichkeit mit dem gehabt haben sollten, was wir bei den Indianern und ihren Medicinmännern oder bei tatarischen Stämmen und ihren Schamanen heute sehen oder noch gestern gesehen haben, das ist noch nie erklärt worden. Wir können doch

sicherlich nicht eine Art von historischem Zusammenhang zwischen den Wilden Nordamerikas oder irgend welchen andern Wilden in der Welt und den vorausgesetzten Wilden der sieben Flüsse zugeben. Es mag gewisse Analogien geben, — und es giebt deren ohne Frage — aber wir müssen uns hier wie in anderen Fällen vor der Gefahr hüten, eine Analogie für eine vorausgehende Ursache zu halten, und nach einer Erklärung von aussen zu trachten, anstatt eine Erklärung von innen zu versuchen.

Prof. Oldenberg über die Opfer der Hindus.

Professor Oldenberg schreibt[1]: —

»Was für Zeiten sind es, von deren Vorstellungen der Inder beherrscht wird, der vor dem Opfer in dunkle Thierfelle gehüllt, beim Zauberfeuer fastet bis zur Abmagerung und innerliche Hitze (tapas) in sich hervorzubringen sucht; der nach dem Opfer badet, um das im Opfer gegenwärtige gefährlich überirdische Fluidum (?) von sich zu entfernen; der die ihm anhaftende Krankheitssubstanz und ebenso die ihm anhaftende Schuldsubstanz mit Wasser von sich abwäscht oder sie mit Feuer verbrennt; der schwarze Gewänder anlegt und schwarze Opferthiere tötet, wenn er will, dass schwarze Wolken den Himmel bedecken sollen; der Kräuter ins Wasser wirft, um zu bewirken, dass Regengüsse seine Weiden befruchten? Dies alles ist nicht indisch, es ist auch nicht indo-europäisch. Der afrikanische Neger, der Australier, der Indianer Amerikas thut, oft in der allerfrappantesten Übereinstimmung, eben dasselbe«.

Ich frage mich, was kann dies bedeuten? Warum wird dies, das eine Beschreibung einer alten vedischen Ceremonie sein soll, nicht indisch, ja nicht einmal indo-europäisch genannt?

---

1) Actes du dixième Congrès International des Orientalistes. Session de Genève. II. Partie, S. 54.

Es ist doch sicherlich ebenso durchaus indisch, wie es durchaus afrikanisch, australisch oder indianisch ist, immer vorausgesetzt, dass sich genau dieselben Ceremonien bei diesen Wilden nachweisen lassen. Warum sollten sich nicht bei den Âryas Indiens in der späteren brahmanischen Periode kindische Aberglauben ähnlich denen der Neger gebildet haben, und warum sollten solche abergläubischen Gebräuche in Indien weniger verständlich sein als in Afrika? Und ist es nicht auffällig, dass die meisten dieser absurden oder wilden Gebräuche im Veda deutlich sekundär sind und den Brâhma*n*as angehören, nicht den Mantras, mit Ausnahme des Atharvaveda? Ich habe zu verschiedenen Malen zu zeigen versucht, wie die Gebräuche civilisirter Rassen die der wilden Stämme aufhellen, und ich will auch nicht leugnen, dass in einigen seltenen Fällen die Gebräuche wilder Stämme auf die der civilisirten Rassen Licht werfen können. Ich behaupte nur, dass wir eine vollkommene Einsicht in die einen wie in die anderen haben müssen, ehe wir hoffen können, dass unsere Vergleichungen wirklichen wissenschaftlichen Werth haben werden. Unsere Hauptschwierigkeit bei der Analysirung der Mythen und Gebräuche wilder Stämme ist immer dieselbe, nämlich die, dass ihre Mythen und Gebräuche für uns keine historische Vergangenheit haben. Wir kennen den Zustand, den sie in der Gegenwart erreicht haben; wir kennen die Oberfläche, aber wir haben weder die Tradition noch die Geschichte zur Hand, um ihre tiefsten Wurzeln oder Beweggründe zu verstehen. Einige Absurditäten im vedischen Ceremoniell lassen sich thatsächlich auf Missverständnisse einiger einfacher vedischer Texte zurückführen, während nichts der Art bei den Wilden Afrikas oder Australiens oder selbst bei den Schamanen in Asien oder Amerika möglich ist.

Die Dîkshâ.

Nehmen wir noch einen anderen Fall. Prof. Oldenberg hat sorgfältig die Dîkshâ untersucht und sie als ein Mittel,

um einen Zustand der Ekstase zu erzeugen, der zu einem Verkehr mit Göttern oder Geistern verhilft, erklärt. Das mag in vorvedischen Zeiten, von denen wir nichts oder sehr wenig wissen, der Fall gewesen sein, aber sollen wir deshalb eine viel natürlicher scheinende und mehr mit indischen Ideen im Einklang stehende Erklärung aus den Augen lassen, nämlich dass diese Weiheceremonie einen Akt der Reinigung und Heiligung bedeutete, oder, wie das Upanayana, eine symbolische Darstellung jener neuen Geburt [1]), die die drei oberen Klassen als für das Opfer geeignet (ya*g*ñiya) auszeichnete und ihnen in der nachvedischen Literatur den Namen Dvi*g*a oder der Zweigeborene verschaffte?

Dies ist wenigstens die Idee, die die Brahmanen selbst — und auch sie haben ein Recht, gehört zu werden, wenn ihre Sache verhandelt wird — in ihrer Dîkshâ erkannten (siehe History of Anc. Sanskr. Literature, 1859, S. 390 bis 405), und wir würden sehr wenig gewinnen, wenn wir mit Hülfe von afrikanischen Gebräuchen versuchten, eine andere Bedeutung hinter diesen Riten oder einen anderen Ursprung der ganzen Ceremonie zu entdecken.

Das Pfannkuchenwerfen.

Wenn wir lesen, wie am Ende des vedischen Winteropfers um Weihnachten Pfannkuchen in die Luft geworfen und wieder aufgefangen und dann in zwei Körben an den beiden Enden eines Balkens als eine Gabe an Rudra Tryambaka aufgehängt wurden, so dürfte wohl nichts natürlicher sein, als diese Sitte mit dem wohlbekannten alten und noch heute lebendigen Gebrauche in der Schule zu Westminster zu vergleichen, wo am Fastnachtstage der Koch einen Pfannkuchen bis an den

1) »Wen die Priester (durch die Dîkshâ-Ceremonie) weihen, der wird wieder zum Embryo gemacht (wird wieder geboren).« Aitareya-brâhma*n*a, Hist. of Anc. Sanskrit Lit., S. 395.

Dachbalken in die Luft werfen und wieder auffangen muss, ehe ihn die Knaben verzehren. Aber bei alledem bleibt doch das Warum, das Einzige, was uns wirklich interessirt, auch hier so dunkel wie bei den Maoris oder Mincoupies. Ich glaube nicht, dass es einen einzigen vedischen oder selbst arischen Gebrauch giebt, dessen verborgene Quellen mit Erfolg in Afrika oder Amerika aufgedeckt worden sind, weil sie nicht in grösserer Nähe gefunden werden konnten. Wenn Prof. Oldenberg (S. 55) behauptet, dass »das was sich im Veda als uraltes, versteinertes Überlebsel schwer verstehen lässt, uns in hundert Fällen verständlich wird, indem wir es bei Naturvölkern wiederfinden, bei denen es seine Bedeutung lebendig bewahrt hat«, so kann ich nur sagen, man sollte uns eine volle Beschreibung dieser hundert, ja auch nur zehn Fälle geben, wo der Veda solche Dienste von wilden Rassen empfangen hat, wie sie Prof. Oldenberg ihm selbst durch selbstständige, geduldige Interpretationen geleistet hat, die auf einer sorgfältigen Vergleichung zerstreuter Stellen in den vedischen Hymnen beruhen. Auch dürfen wir nicht vergessen, dass selbst in Fällen, wo die Ursachen arischer Gebräuche bei niedrigeren Wilden entdeckt worden sind, die Zahl der vermeintlichen Ursachen, die sich aus dem reichen Schatze alter und barbarischer Gebräuche darbieten, so gross ist, dass es oft schwer ist, eine Wahl zu treffen. Wenn z. B. in Indien einem Schüler vorgeschrieben wird, auf der Erde zu schlafen, so kann das ohne Frage durch seine Furcht vor bösen Geistern, die sein Bett umlagern, erklärt werden, während andererseits, wenn ihm verboten wird, auf der Erde zu sitzen, dies wieder seiner Furcht zugeschrieben werden kann, dem Einflusse der Geister der Verstorbenen, denen nach dem Volksglauben die Tiefen der Erde angehören, zu verfallen (siehe Oldenberg, S. 417, Zeile 1 und 25).

Wer soll uns aus diesem Dilemma, diesem wahren embarras de richesse, helfen, besonders wenn wir hören, dass dieselbe Furcht vor bösen Geistern die Ursache war, dass das junge Ehepaar drei Nächte lang nicht in seinem Bette schlief (S. 464)? Im Princip lässt sich gegen den Hinweis auf solche

Ähnlichkeiten nichts einwenden, denn schliesslich sind ja auch die Neger Menschen. Ernstlich bezweifeln aber möchte ich, dass solche Vergleichungen irgend welchen praktischen Nutzen für ein besseres Verständniss vedischer Gebräuche und Aberglauben besitzen. Warum sollte nicht die Warnung vor dem Schlafen auf dem Boden während gewisser Jahreszeiten einen viel einfacheren Grund haben, nämlich das reichliche Auftreten von Schlangen oder Insekten während der sehr feuchten oder sehr heissen Theile des Jahres? Das mag eine sehr prosaische Ansicht scheinen. Wenn wir aber nach ferner liegenden Ursachen suchen, laufen wir Gefahr, das Wesen und den Zweck der vedischen Riten eher zu verdunkeln als aufzuhellen, da wir sie mit den Gebräuchen der sogenannten Naturvölker vergleichen, die wir oft noch weniger verstehen als die, welche durch sie erklärt werden sollen.

Natürlich giebt es Riten in Verbindung mit der Geburt eines Kindes überall. In vielen Fällen sind Festlichkeiten mit der Namensgebung, dem ersten Reichen von fester Nahrung, dem ersten Zahne, dem ersten Haarschneiden[1]) verbunden, während der Eintritt ins Mannesalter der Natur der Sache nach das wichtigste Ereigniss in dem Leben eines jungen Mannes ist, mag es nun durch den sogenannten »furchtbaren Ritus« oder die Festlichkeiten einer englischen Majorennitätserklärung gefeiert werden.

Der »furchtbare Ritus«.

So verschieden auch die Stufen der Civilisation sein mögen, es muss in diesen Feiern ein gemeinsames menschliches Element vorhanden sein, und dass das wirklich der Fall ist, lehrt die oberflächlichste Betrachtung der G*ri*hyasûtras[2]). Wenn

1) Siehe eine ausgezeichnete Abhandlung von Berini, The Tonsure Ceremony, Bangkok, 1895.

2) Sacred Books of the East, Bd. XXIX, XXX. Rules of Vedic Domestic Ceremonies.

es aber etwas eigenthümlich Arisches oder Indo-iranisches, oder selbst eigenthümlich Indisches und Brahmanisches giebt, so ist es das Upanayana, die Einführung eines Knaben bei dem Lehrer, und ich bezweifle sehr, dass wir irgend etwas damit gewinnen werden, wenn wir es als einen Überrest der bei wilden Völkern so weit verbreiteten, bisweilen als »furchtbarer Ritus« bezeichneten Pubertätsceremonien betrachten. Das Upanayana ist die Aufnahme eines Schülers durch den Guru. Es wird berichtet, dass das vorgeschriebene Alter für diese Ceremonie von sieben bis zu elf Jahren war, — eine Zahl, die später mit der Zahl der Silben in gewissen Metren zusammengebracht wurde, — dass sie aber aus irgend welchen triftigen Gründen verschoben werden konnte. Sie kann daher nicht als ein Überbleibsel der fröhlichen oder schmerzlichen Festlichkeiten betrachtet werden, wie sie in Verbindung mit dem Eintritte ins Mannesalter oder der Aufnahme in den Clan bei den Naturvölkern herrschen, — bei den Naturvölkern, die ihren Namen mit Unrecht führen, denn sie sind oft die unnatürlichsten unter den Söhnen der Natur. In Indien ist es die ruhigste und feierlichste Ceremonie, durch die der Guru oder Lehrer der geistige Vater seines Schülers wird und die Pflicht übernimmt, ihn zu erziehen und zu unterrichten. Diese Erziehung dauert, bis der Schüler wenigstens das sechzehnte bis zwanzigste Lebensjahr erreicht hat [1]). Erst dann ist es ihm erlaubt, zu heirathen, ein Feuer auf seinem eigenen Herde anzuzünden und so ein Hausvater (g*ri*hastha) mit allen Rechten eines erwachsenen Mannes zu werden [2]). Die Schnur, mit der er als Schüler umgürtet worden war, und der Stab, der ihm zur Zeit des Upanayana, wie zur Zeit der Dîkshâ (Kaus. Sûtras, 59, 27), gegeben worden war, mussten später ins Wasser geworfen und durch neue ersetzt werden.

Ich glaube, eine sorgfältige Vergleichung des Upanayana (Beginn der Lehrzeit) und des Samâvartana (Rückkehr ins

1) Manu III, 1.
2) M. M. Hist. of A. S. L., S. 204.

Haus) im vedischen Indien mit dem sogenannten »schrecklichen Ritus« einiger Naturvölker würde eine weit grössere Zahl von Verschiedenheiten als von Übereinstimmungen ans Licht bringen. Wenn einzelne Gelehrte es trotzdem vorziehen, diese brahmanischen Riten als Überbleibsel eines älteren Brauches zu behandeln, der in prähistorischen Zeiten auch bei den Âryas Indiens existirte, wie er jetzt bei den Schwarzen Australiens existirt, so lässt sich nichts Gewichtiges dagegen einwenden, vorausgesetzt, dass man Sorge trägt, dass derartige Vergleichungen nicht zu einer Verwirrung des Denkens anstatt zu klarerer Einsicht führen.

Die Agriologie der Zukunft.

Eine glänzende Zukunft mag sich diesen agriologischen Forschungen eröffnen, wenn einmal die Universitäten ebenso viele und ebenso gelehrte Professoren für Hottentottisch haben, wie sie sie jetzt für Sanskrit besitzen. Wenn aber ein nicht unberufener Richter erklärt hat, die Übersetzung des Veda sei das Werk, das dem nächsten Jahrhundert aufgespart sei, in welchem Jahrhundert wird es da Gelehrte geben, die die Dialekte der australischen Schwarzen so kennen wie wir heute die Dialekte Griechenlands? Ich weiss wohl, dass es ein paar ausgezeichnete Gelehrte giebt, die ehrlich an den Sprachen der wilden Rassen gearbeitet haben, und ich bin der allerletzte, um ihre Arbeiten zu unterschätzen. Vergessen wir aber nicht, dass sie Pioniere sind und fast allein dastehen, jeder auf seinem eigenen Gebiete. Wenn nun nach all der Arbeit, die seit Jahrhunderten Tausende und Abertausende von Gelehrten verrichtet haben, noch beträchtliche Unsicherheit über die Bedeutung von Wörtern und ganzen Stellen im Homer besteht, wenn noch ein heftiger Streit unter den Philologen über den Ursprung und den wahren Charakter gewisser homerischer Götter und die Bedeutung der eleusinischen Mysterien herrscht, warnt uns da nicht unser wissenschaftliches

Gewissen, alles, was in den Mythen und Gebräuchen der Zulus unsern Absichten zu entsprechen scheint, selbst auf die Autorität von Leuten hin anzunehmen, die, wie Callaway, ehrlich genug sind, uns selbst zu warnen, ihre Darstellungen als durchaus zuverlässig hinzunehmen? Viele Gelehrte tragen Bedenken, Welckers Darstellung der griechischen Mythologie anzunehmen; wenn aber ein Reisender einen Brauch oder einen Mythus auf die Autorität des gelegentlichen Berichtes eines Eingeborenen hin beschreibt, werden seine Behauptungen als zuverlässig angesehen, aus dem einfachen Grunde, dass sie niemals Widerspruch gefunden haben. Natürlich giebt es Abstufungen in der Autorität, und wir sollten einen grossen Unterschied zwischen Männern machen wie z. B. Castrén, wenn er die Mythologie der Finnen, eines Volkes mit einer Art Literatur, beschreibt, und Missionaren oder Löwenjägern, wenn sie über die Religion von Dahomey berichten. Aber selbst wenn wir Gelehrten wie Castrén und Lönnrot folgen, sollten wir stets vor zu schneller Verallgemeinerung auf der Hut sein.

Das nächste Kapitel wird, wie ich hoffe, zeigen, dass ich durchaus kein Vorurtheil gegen ein vergleichendes Studium der Mythen und Gebräuche von Völkern habe, die, wenn man sie auch nicht gerade uncivilisirt nennen kann, doch wenigstens als halbcivilisirt bezeichnet werden müssen. Ich habe viele von ihnen studirt und als eine Art Eirenicon wage ich es, im folgenden ein paar Bemerkungen zu geben, die ich vor einigen Jahren machte, als ich mir einen Einblick in die Religion und Mythologie der ugrischen Stämme, wie sie so sorgfältig im Journal de la Société Finno-Ougrienne beschrieben ist, zu verschaffen suchte.

Drittes Kapitel.

Die analogische Schule der Wissenschaft der Mythologie.

Die Analogien zwischen arischen und nichtarischen Mythologien.

Ich bin stets der Ansicht gewesen, dass eine analogische Behandlung der Mythologie an Nutzen unmittelbar hinter der genealogischen oder etymologischen Behandlung kommt. Nur ziehe ich zu diesem Zwecke Mythologien vor, die von Gelehrten erforscht worden sind, nicht solche, die aufs Gerathewohl von Reisenden aufgelesen sind, von Leuten, die oft sogar der Sprachen, in denen diese Mythen entstanden, unkundig sind. Ich ziehe daher für eine analogische Behandlung die Religionen Mexikos, Perus oder Mittelamerikas denen der Melanesier oder der Australier, die Mythologie der ugro-finnischen Stämme der der Bewohner Afrikas vor. Natürlich würde ich nie den Versuch machen, den religiösen Glauben der Âryas Indiens oder Griechenlands aus dem der Finnen oder Incas herzuleiten, oder umgekehrt; allein es erregt stets mein lebhaftes Interesse, wenn ich ähnliche Gefühle und Gedanken bei Rassen finde, die offenbar weder durch Sprach- noch Blutsverwandtschaft zusammenhängen, und bei denen eine persönliche Berührung wenigstens während der sechstausend Jahre, die unsere sogenannte Geschichte bilden, nicht wahrscheinlich ist.

Die mordwinische Mythologie.

Wenn ich zu diesem Zwecke die bis jetzt noch wenig bekannte Mythologie der Mordwinen wähle, so thue ich das aus verschiedenen Gründen. Ich gebe unumwunden zu, dass unsere Kenntniss dieser Mythologie bis jetzt noch unvollkommen ist im Vergleich zu dem, was wir von griechischer oder vedischer Mythologie wissen. Allein auch das hat gewisse Vortheile, weil die Mythen dieser uralischen Stämme nie irgend welcher systematischen Behandlung ausgesetzt gewesen sind. Ausserdem sind wir beim Studium der mordwinischen Mythen und Gebräuche in den Händen von Gelehrten, und es giebt sogar eine Art von Literatur, auf die sich diese Gelehrten berufen können.

Wir besitzen im Mordwinischen literarische Zeugnisse wie Gebete, Zauberformeln und Sprüchwörter, und wir haben die Berichte von wirklichen Gelehrten über den gegenwärtigen Zustand der Religion oder des Aberglaubens jenes Volkes. Ich habe hier nur solche Berichte benutzt, die von Leuten herrühren, die eine Kenntniss der mordwinischen Sprache und ihrer Dialekte besassen, und wir können um so sicherer sein, als ihre Beobachtungen unter der Autorität der Finno-ugrischen Gesellschaft veröffentlicht worden sind, aus deren Zeitschrift ich hauptsächlich Belehrung geschöpft habe.

Die mordwinischen Götter sind solar.

Wir erfahren aus jener Zeitschrift (Bd. V), dass der Hauptgott der Mordwinen Chkaï war. Das Wort für Sonne ist chi, aber auch abgesehen von der Ähnlichkeit zwischen diesem Worte und dem Namen der Gottheit, scheinen die Mordwinen nie über den solaren Charakter Chkaï's im Zweifel gewesen zu sein. Sein ältester Sohn, Inéchké-Paz wird bisweilen Chi-Paz genannt, und das bedeutet Gott des Tages oder des

Sonnenlichtes (S. 109). Es giebt auch eine Göttin namens Chimavas, was Mutter der Sonne bedeutet, während Od-Koöuava die Mutter des Neumonds ist (S. 132).

Die Erzjaner und die Mokschas.

Es bestehen dialektische Verschiedenheiten zwischen den beiden Theilen der Mordwinen, den Erzjanern und den Mokschas. Die Erzjaner gebrauchen z. B. Tchim-Paz für das Chkaï der Mokschas, aber in allem Wesentlichen können die beiden, wenigstens bei dem gegenwärtigen Stande unserer Kenntniss, als eins behandelt werden.

Der solare Charakter ihrer Religion.

Mainof bemerkt (S. 13), dass die erste Stelle unter den von den Mordwinen verehrten Gegenständen, wie bei andern primitiven Völkern, die Sonne einnimmt. Sie wird bisweilen als die aufgehende Sonne, als das Leben bringende Gestirn betrachtet, bisweilen als das gefrässige Feuer, das keinen Unterschied zwischen Sündern und Heiligen macht, sondern alles, was ihm begegnet, verschlingt. Die Mordwinen sagen ihre Gebete, indem sie sich der Sonne zuwenden, und sie glauben, dass Chkaï in der Sonne lebt oder die Sonne ist. Sie treten nie über die Sonnenstrahlen, die durch die Fenster ins Zimmer fallen, aus Furcht, auf die Füsse Chkaï's zu treten. Auch rudern sie nicht über den Wiederschein der Sonne im Flusse, weil sie fürchten, Chkaï einen Schlag mit den Rudern zu versetzen.

Chkaï, sagen sie (S. 14), hat grosse Augen und sieht alles, was auf Erden vorgeht; da er aber sehr viel zu thun hat, und da die Menschen auf alle Weise ihre bösen Thaten vor ihm zu verbergen suchen, so muss er eine Anzahl von Frauen anstellen, die für ihn aufpassen und ihm am Abend alles, was sie gesehen oder gehört haben, berichten.

Die Mutter des Weizens.

Als eine dieser Frauen sich einmal mit dem Vorlesen ihres Berichtes verspätete, schalt Chkaï sie; allein sie erwiederte, dass sie auf ihrem Wege von einer Menge hungriger Leute aufgehalten wäre; sie hätte versucht, ihnen zu essen zu geben, aber sie hätte nicht mehr als »sieben Sandkörner des ganzen Sandmeeres« befriedigen können. Chkaï verzieh ihr, und es zeigte sich, dass sie Narou-ava, die Mutter des Weizens, war.

Der Freitag als Feiertag.

Eine andere Frau, die, um Brot für ihre Waisen zu backen, den ganzen Freitag gearbeitet hatte, wurde im Traum zur Sonne empor gehoben. Sie war dem Sterben nahe infolge der Hitze und infolge eines Stückchens Teig, das sie in den Mund gesteckt hatte, und das so gross wurde, dass es sie beinahe erstickte. Da blickte Chkaï aus der Sonne hervor und sagte ihr, dass dies ihre Strafe sei, weil sie am Freitag Brot für die Waisen gebacken habe. Er befahl ihr, das allen Leuten zu erzählen, und versprach ihr, sich nach ihrem Tode selbst der Waisen annehmen zu wollen. Die Frau erwiederte sehr unehrerbietig: »Aber wer wird denn so dumm sein und mir glauben?« Und deshalb drückte Chkaï ihr sein Zeichen auf die Stirn, ein Mal von blaurother Farbe, das als glückbringend gilt. Seit der Zeit kneteten die mordwinischen Frauen ihren Teig nicht mehr am Freitag, und der Freitag hiess seitdem der Tag Narou-ava's.

Die Erde als Gattin der Sonne.

Wie diese Geschichte auch entstanden sein mag, mag sie muhammedanischen Einfluss zeigen oder nicht, jedenfalls lässt

sie uns nicht darüber im Zweifel, dass Chkaï bei den Mordwinen ursprünglich die Sonne bedeutete. In dem Falle ist es nur natürlich, dass hier wie anderswo die Erde als seine Gattin erscheint. Und so lesen wir denn in einem Gebet (S 91): »Chkaï und Védiava, unsere Mutter und unser Vater, segnet unser Vieh, schenket ihm Gesundheit, Wachsthum und Fruchtbarkeit. Mögen weder wilde Thiere noch Krankheiten es schädigen, möge es grösser sein als die Bäume des Waldes, stärker als Eisen, dicker als das Haus gross ist, und fruchtbarer als die Fische. Möge es so zahlreich sein, dass der Stall es nicht fassen kann.«

Ihre Familie.

Chkaï soll acht Kinder von seiner Gemahlin Angué-Patiaï gehabt haben, vier Söhne und vier Töchter. Obwohl die Mutter dieser Kinder, blieb Angué-Patiaï doch stets Jungfrau (S. 109). Bisweilen hat es den Anschein, als ob es zwei Angué-Patiaïs gäbe, die eine die jugendliche Jungfrau, die andere die gütige Mutter. Unsichtbar im Himmel wohnend, wo sie den Faden jedes Lebens spinnt, kommt sie bisweilen auf die Erde herab, und lässt sich als altes Weib in den Strassen sehen, gekommen, um Müttern bei der Geburt zu helfen (S. 141). Trotz aller Freundlichkeit liess Chkaï doch nie einen Zweifel über seine Oberhoheit aufkommen. Als daher einmal seine Gemahlin etwas, ohne ihn um Rath zu fragen, gethan hatte, machte er alles, was sie gethan, zu nichte, und erwiderte ihr, als sie sich beklagte, ziemlich grob, sie wäre vielleicht im Stande, den Athem eines Ochsen wahrzunehmen, er aber könne den Athem eines Huhnes hören.

Der Feuergott, der erste Sohn.

Der erste ihrer Söhne, Inéchké-Paz, ist fast das Ebenbild seines Vaters, ein Gott des Lichts, des Feuers, der Sonne

und des Himmels. Er schickt aber nicht nur den Feldern Licht und Wärme; er sendet Wärme und Liebe auch in die Herzen der Menschen. Die ganze Welt wird als ein Bienenkorb von vier Stockwerken dargestellt: Inéchké-Paz herrscht im höchsten Stockwerk, wo die Seelen der Seligen, in Sterne verwandelt, wohnen.

Die übrigen Kinder.

Der zweite Sohn war Ver-nechké-vélén-Paz, der Gott des Weltenbienenkorbes. Er wohnt im zweiten Stocke des grossen Bienenkorbes, der in Wirklichkeit unsere Erde ist.

Der dritte Sohn ist Nouziarom-Paz, der Gott der Nacht und des Schlafes. Er wird bisweilen mit Mastyr-Paz, dem Sohne seiner Schwester Nouriamava, von dem wir später zu reden haben werden, verwechselt. Als Gott des Mondes (männlich) führt er den Namen Odkoiï-ozaïs. In diesem lunaren Charakter empfängt er seinen Vater, die Sonne, bei Nacht und lässt ihn am Morgen durch eine andere Thür wieder heraus. Er empfängt auch die Seelen der Abgeschiedenen, um sie zu richten. Nach dem Gerichte sendet er die Guten zu seinem Bruder Inéchké-Paz; die Bösen behält er selbst bei sich oder schickt sie zu Chaïtan (Satan?). Es erinnert dies an die Rolle, die der Mond im Veda spielt, als der Aufenthaltsort der Verstorbenen, ehe sie die höchste Vollendung erreichen.

Der vierte Sohn war Oultsé-Paz oder Voltsé-Paz. Er ist der Beschützer der Herden und verleiht Fruchtbarkeit.

Die erste Tochter, Nechkendé-Tevtèr mit Namen, ist die Göttin der Bienen. Die Bienen gelten bei den Mordwinen als die klügsten aller Thiere und als mit prophetischen Kräften begabt. Der Honig ist bei ihnen eins der Hauptnahrungsmittel. Nechkendé-Tevtèr wurde die Mutter des Pourguiné-Paz, des Blitzgottes, der auch Pourgas heisst. Sie empfing ihn durch den blossen Anblick ihres Vaters Chkaï.

Die zweite Tochter, Nouriamava-Aparotchi, ist die Beschützerin des Ackerbaus. Unterstützt wurde sie bei ihrer Arbeit durch ihren Bruder Nouziarom-Paz. Als sie einst aus einem tiefen Schlafe erwachte, gebar sie ihm einen Sohn, Mastyr-Paz, den Gott der Erde und Spender von Fruchtbarkeit, den man sich als im Mittelpunkte der Erde wohnend denkt. Er ist auch der Gott der Unterwelt, wo Hunde seinen Thòrweg bewachen [1]). Damit die Verstorbenen diese Hunde wegjagen können, wird jedem Mordwinen, Mann wie Frau, ein Stock in den Sarg gelegt (S. 75).

Die dritte Tochter, Paksia-Patiaï, die Göttin der Wiesen, hatte ebenfalls einen Sohn, dessen Vater unbekannt war, und der Ved-Paz hiess.

Die vierte Tochter, Véria-Patiaï, die Göttin der Wälder, hatte einen Sohn, Varma-Paz [2]), den Gott der Luft und der Winde. Auch sein Vater ist unbekannt.

Die letztere Thatsache that der Würde eines Gottes durchaus keinen Abbruch, so wenig wie sie den mordwinischen Männern und Frauen selbst zur Schande gereichte. Es brachte einer unverheiratheten Frau keine Unehre, ein Kind zu haben; im Gegentheil, Mädchen, die ein Kind gehabt hatten, wurden bei der Wahl einer Gattin vorgezogen, da sie grössere Sicherheit boten, später nicht unfruchtbar zu sein. Solche Kinder hiessen blaggaï (S. 102), wörtlich, Kinder der zufälligen Begegnung, und sie genossen hoher Achtung in der Familie, da sie Söhne von Göttern oder Geistern sein konnten.

Gute und böse Geister.

Diese Geister waren sehr zahlreich, besonders bei den Erzjanern. Als Angué-Patiaï, heisst es, sah, dass sie die

---

1) Es erinnert dies an die beiden Hunde, die auch im Veda der Verstorbene auf seinem Wege zu den Vätern passiren muss.

2) Anstatt Paz und Patiaï gebrauchen die Mokschas oft Ozks und Ozaïs.

Schöpfung Chkaï's nicht gegen die Tücken Chaïtan's vertheidigen könnte, nahm sie Stahl und Feuerstein, und jeder Funke wurde zu einem Ozaïs oder kleinen Gotte. Aber auch Chaitan nahm zwei Feuersteine, und die Funken, die er schlug, wurden böse Geister. So haben die beiden unaufhörlich Feuer geschlagen, bis die ganze Welt mit guten und bösen Geistern angefüllt worden ist; die Funken Chaitan's waren aber zahlreicher als die Angué-Patiaï's. Fast jeder Gegenstand in der Natur hat seinen Schutzgeist. Gute Geister sind die Geister der Birken, Eichen, Linden, Tannen, Hengste, Stuten, Schweine, Schafe, Bienen, Felder, Werkzeuge u. s. w.

Während diese kleineren Gottheiten sich besonderer Gunst bei den Erzjanern erfreuen, haben die Mokschas grosse Ehrfurcht vor einem ihnen speciell angehörenden Gotte namens Soltan. Er ist, wenn auch von Chkaï erschaffen, thatsächlich doch selbst ein zweiter Chkaï, aber nur nach seiner thätigen Seite hin. Er liegt in stetem Kampfe mit Chaïtan und heisst der Herr und Herrscher der Welt (Mastyr-Kirdy). Ausser ihm haben die Mokschas speciell noch eine Anzahl von Göttinnen, wie Azyrava (Védiazyrava), die Herrin, bisweilen die Tochter, bisweilen die Gattin Chkaï's, und ebenso die Genossin seines Stellvertreters. Die Nachkommenschaft Azyrava's ist zahlreich, und in vielen Fällen ist ihr Charakter der gleiche wie der der Kinder und Enkel Chkaï's und Angué-Patiaï's, wie wir ihn oben beschrieben haben. Wir finden unter ihnen die Göttin des Haushalts (Jourtazyrava), die Göttin des Stalles (Kondazyrava), des Bades, der Wälder, des Wassers und des Regens u. s. w. Indessen herrscht hier einige Verwirrung, denn die Göttin des Wassers und des Regens wird Védiazyrava genannt, und dies ist, wie wir wissen, nur ein anderer Name der Azyrava, der Mutter.

Védiava und das Ei.

Diese Védiava (oder Védiazyrava)[1]) hat eine Geschichte. Chkaï trat einmal, als er eben aus dem Schlafe erwacht war, auf ein Ei. Es zerbrach, und ein schönes Weib kam daraus hervor und erklärte, sie sei seine Tochter. Chkaï erklärte indessen, sie sei sein Weib, und so war es. Sie ist identisch mit Angué-Patiaï, der göttlichen Mutter und Göttin des Wassers, und sie ist es, die, während sie den Regen schickt, den mordwinischen Frauen auch Fruchtbarkeit sendet (S. 108).

Diese Geschichte gleicht in mancher Hinsicht der Geschichte, die in den Brâhma*n*as von Manu und seiner Tochter und Gattin I*d*â erzählt wird. Alle derartigen Geschichten haben höchst wahrscheinlich ihren Ursprung in einer doppelten Auffassung der Erde: sie ist von dem Himmelsgotte geschaffen und verdankt zu gleicher Zeit ihre Fruchtbarkeit dem Lichte der Sonne und dem Regen des Himmels.

Da Chkaï der Gott des Lichtes ist, so wird er, wie seine Verwandten in andern Mythologien, zu einem Führer in der Dunkelheit, in Ängsten und Gefahren, und ebenso im moralischen Sinne zu einem Führer und Helfer bei der Unterscheidung zwischen Licht und Dunkel, das heisst, zwischen Gut und Böse. So lesen wir zum Beispiel (S. 49): —

»Hoher Gott, grosser Gott, der uns nähret! Du schütze uns in allen unsern Nöthen. Schütze uns vor Unglück und Schmerzen, vor unangenehmen Abenteuern, vor bösen Zusammenstössen, vor dem bösen Blicke, vor übelwollenden und übelthuenden Menschen. Vor diesen letzten schütze du uns selbst. Strecke aus deine Hand, hebe auf den Saum deines Gewandes und bedecke uns mit ihm und mache ihn zu einem Zaune zu unserem Schutze.«

Und weiter (S. 50): —

---

1) Azyrava bedeutet Herrin (S. 114); »Védiazyrava n'est autre qu'Angué-Patiaï« (S. 139).

»Höchster Gott, grösster Gott, Gott, der du uns nährest! Schütze du uns selbst, wenn wir auf dem Wege sind, wenn wir aufstehen, wenn wir uns niederlegen, wenn wir ruhen am Tage und schlafen bei Nacht. Gott des Abends und des Morgens, bewahre uns im Sonnen- und Mondenschein vor dem Menschen, der Böses denkt, vor dem Verruchten, der Übel sinnt, vor einem falschen Schritte, vor einem schlimmen Zufalle. In Gesundheit führe uns zurück zu unserm Hause und schütze du uns selbst. Wir bitten euch, Väter, Mütter, Vorfahren und Verwandte, männliche wie weibliche, die ihr in einer heiligen Welt seid, betet zu Gott dem Allheiligen, weil wir eure Namen anrufen.«

Als Gott des geistigen Lichtes wird Chkaï in dem folgenden Gebete angerufen (S. 47): —

»O grosser Chkaï, hoher Chkaï, hier ist ein runder Laib Brot und ein rundes Ei für dich!

Erleuchte deine Söhne! Erleuchte ihre Augen, auf dass sie sehen, was gut ist und was böse! Hilf, dass ihr Leben heiter sei, dass ihre Herzen warm seien gegen ihre Weiber und die Herzen ihrer Weiber warm gegen sie,« u. s. w.

Wir haben oben gesehen, dass Védiava oder Védiazyrava als die Gattin Chkaï's angerufen wurde. Ist sie mit Vedava (S. 16), der Mutter der Sonne und der Göttin des Wassers, identisch? Sie wird gebeten, Wasser auf die Erde zu senden und die Saat überall wachsen zu lassen. Ihr Name wird zuweilen Vedazyrava geschrieben, und unter diesem Namen — vorausgesetzt, dass es derselbe ist — wird sie angerufen, dem Volke Nachkommenschaft zu verleihen. Unter demselben Namen finden wir sie in einem Gebete wieder, das bei der Geburt eines Kindes gesprochen wird (S. 52): »Vedazyrava, Göttin des Wassers . . . . Angué-Patiaï, göttliche Mutter, die du einst deine Kinder hervorzogest wie Funken aus einem Stein, hilf, dass auch dieses Kind leicht geboren werde!«

Was auch immer diese Göttin gewesen sein mag, eine Göttin der fruchtbaren Erde oder eine Göttin, die der Erde Fruchtbarkeit verleiht, eine Art von Demeter, über die

ursprüngliche Natur anderer Götter und Göttinnen kann jedenfalls kein Zweifel bestehen, da sie noch als das, was sie ursprünglich waren, angerufen werden. So ist Viriazyrava, die Schwester der Védiazyrava, die Göttin der Wälder. Ausserdem haben wir den Gott der Buchen, Kélou-Paz oder Kélou-ozaïs, den Gott der Eichen, Toumo-ozaïs, und den Gott der Linden, Pekché-ozaïs. Wir haben Jourtazyrava, die Göttin des Hauses oder der Feuerecke. Wenn ein Kind geboren ist, richtet man ein Gebet an sie (S. 54): »Göttin des Hauses, lass dieses Neugeborene lange und glücklich leben!« Und »Mögen deine Tage so lang sein wie dieser Pfosten, möge dein Leib und deine Seele fest sein wie der Stein (des Ofens)«.

Pourgas und Syriava.

Ein anderer Gott, dessen Natur schwieriger zu bestimmen ist, ist Pourgas oder Pourguiné-Paz. Er wird in einer Volkssage angerufen (S. 43), Syriava zu retten, und steht dort zu dem Blitze in Beziehung, während er an einer anderen Stelle (S. 135) angefleht wird, seine Verehrer nicht durch seinen Donner zu erschrecken, so dass wir kaum fehlgehen werden, wenn wir in ihm eine Art von mordwinischem Indra erkennen. Ob Syriava mit Syria, oder Syrja, die Pourgas entführte, um sie zu heirathen (S. 115), identisch ist, vermag ich nicht zu entscheiden.

Kardan-siarhka.

Ein geheimnissvollerer Gott ist Kardan-siarhka oder Kardassiarko. Sein Name soll »Loch des Stalles« bedeuten, und früher gab es in jedem Hause ein kleines Loch, mit einem Steine bedeckt, wohinein man ein wenig heilige Speise (ozondampal) legte. Dieser kleine Gott wohnt bald mit Jourtava in der

Feuerecke, bald unter der Schwelle, so dass wir ihn wohl mit ziemlicher Sicherheit als eine Art Hausgott, einen Lar oder Vâstoshpati, betrachten können.

Am Ende eines an verschiedene Gottheiten gerichteten Gebetes lesen wir (S. 23): »Ehre sei jedem Tage, und jeden Tag lasset uns Jourtava preisen, die Göttin des Hauses, und Kardan-siarhka einen ozondampal geben: er ist klein, aber es wirkt vieles; ohne ihn würde man gleichsam ohne Kopf sein.« Wenn die Mordwinen ein neues Haus beziehen, rufen sie stets diesen Kardan-siarhka an: »Beschützer des Herdes! Ein neues Haus ist dir bereitet, rüste dich und komm mit uns zu der neuen Heimath, und thue dort dein Werk. Hier an deiner alten Stätte, wo alles leer ist, hast du nichts mehr zu thun«. Gewisse Anthropologen werden vielleicht in diesem Steine und dem Loche eine Art Fetisch sehen; allein mir scheint eine tiefere Bedeutung darin zu liegen, die sich nicht durch einen blossen Terminus technicus erledigen lässt.

Bis jetzt steht alles, was wir von der Mythologie und Religion der Mordwinen erfahren haben, durchaus im Einklang mit dem, was wir nach unserer Theorie vom Ursprunge der Mythologie erwarten sollten. Die wenigen Namen, die uns erhalten sind, sind deutlich die Namen der persönlichen Mächte hinter den hervorragendsten Naturerscheinungen, in einigen Fällen ganz verständlich, in anderen leicht in ihrer ursprünglichen Bedeutung wiederherzustellen. Himmel, Sonne, Erde, Wasser, Wolken und Gewitter bilden das Thema, von dem die mordwinische Mythologie eine Variation ist, wie die vedische Mythologie eine andere ist, nur dass die letztere so glücklich gewesen ist, in grösserer Vollständigkeit erhalten zu sein. Sogar die Thatsache, dass einige der alten mordwinischen Gebete mündlich überliefert wurden, aber in einem solchen Zustande, dass sie, obwohl in stetem Gebrauch, doch nicht mehr verständlich waren, lässt sich mit vedischen Verhältnissen vergleichen. Auch im Rigveda haben wir Hymnen, die, obwohl sie ganz richtig klingen, doch aller grammatischen Erklärung spotten.

Syrja, die Morgenröthe.

Es ist seltsam, dass die einzige Göttin, die zum Gegenstande einer romantischen Sage geworden ist, die Morgenröthe ist, dieselbe Göttin, die bekanntlich eine so hervorragende Stellung in der romantischen Mythologie Indiens und Griechenlands einnimmt.

Der Name der Morgenröthe ist Syrja. Es heisst, dass sie lange Jahre unvermählt blieb, bis sie endlich von einem dunklen Manne entführt wurde, einem Fremden, den man nach einem Gewitter durch die Strassen gehen und mit Augen, die wie Feuerfunken glänzten, umherspähen sah. Er erbat sich Syrja von ihrem Vater. Als er sie aber erhalten hatte, betrug er sich am Hochzeitsfeste sehr ungebärdig, und als er mit seiner Braut fortging, brüllte er wie der Donner; seine Augen leuchteten wie Blitzstrahlen, und das ganze Haus gerieth in Brand. Da erkannten die Leute, dass der Bräutigam kein anderer sei als Pourgas.

Es ist auffällig, dass der Gott, der die Morgenröthe entführt, hier keine solare Gottheit im strengen Sinne des Worts ist, sondern eine Art Indra, ein Gott des blauen Himmels, aber auch des Gewitters, der das Licht aus der Dunkelheit der Wolken befreit. Wie tief diese Sage in die gewöhnliche Phraseologie des Volkes eindrang, zeigt die Thatsache, dass man glaubte, Pourgas sei durch seine Heirath mit einem mordwinischen Mädchen eine Verbindung mit dem ganzen Volke eingegangen. Wenn daher Donner und Blitz besonders heftig werden, so rufen die Leute: »Sachte, sachte, du bist ja selber einer von uns«.

Noch auffälliger ist indessen, dass es in dieser mordwinischen Mythologie, gewissermassen aufgebaut auf diesem niedrigeren Stratum, noch ein viel höheres Gebäude philosophischer Spekulation gab, das auf den ersten Blick die geistigen Fähigkeiten eines Volkes, wie es die Mordwinen heute sind und bekanntermassen die letzten dreihundert Jahre gewesen sind,

bei weitem zu überschreiten scheint. Ob sich dies durch die Annahme erklären lässt, dass es unter den mordwinischen Hirten eine Klasse von höher begabten Individuen gab, oder durch fremde, muhammedanische, persische oder gar indische Einflüsse, von denen deutliche Spuren in einigen Götternamen erkennbar sind, lässt sich bis jetzt schwer entscheiden. Blosse Analogien nützen uns nicht viel, sonst könnte man darauf hinweisen, dass wir auch bei den Südsee-Insulanern neben den rohesten Mythen und Sagen einzelne rein metaphysische Spekulationen finden, wie z. B. dass göttliche Wesen »Wurzel alles Seins, Uranfang, Athem, Leben, grosse Mutter u. s. w.[1]) genannt werden. Wir könnten uns auch auf den Veda selbst berufen, wo wir eine Anzahl von Hymnen haben, voll der gewöhnlichsten und kindischsten Vorstellungen, und daneben andere Hymnen und Stellen aus den Brâhma*n*as und Upanishads, die Spekulationen von äusserster metaphysischer Feinheit enthalten.

Die mordwinische Philosophie und Religion.

Die mordwinischen Spekulationen über die Schöpfung der Welt und insbesondere über die Weltregierung und über den Kampf zwischen dem Guten und dem Bösen sind so interessant, dass ich, obgleich sie nicht mythologisch im strengen Sinne des Wortes sind, ein paar hier anführen will, um zu zeigen, wie leicht der Schritt vom Lächerlichen, wie manche es nennen würden, zum Erhabenen ist.

Dieselben Mordwinen, die Speisestückchen in dem Loche im Stalle niederlegten, erzählten Mainof folgendes:

»Im Anfang war nichts[2]). Nur Chkaï, wie ihn die Mok-

---

1) Siehe W. W. Gill, Myths and Songs from the South Pacific, S. 2.

2) Ein Vedischer Hymnus beginnt: »Damals war nicht Nichts, noch war Etwas«. In der Edda lesen wir:

»Einst war das Alter, da Alles nicht war,
Nicht Sand noch See noch salzge Wellen,

schas, oder Tchim-Paz, wie ihn die Erzjaner nennen, existirte in der Welt. Er war und war nicht, denn niemand hatte ihn je gesehen. Er fand es langweilig, immer alleine zu sein. Er seufzte[1]), und aus seinem Seufzer entstand der Wind; er knirschte mit den Zähnen und blinzelte mit dem Auge, und brachte so Donner und Blitz hervor. Er konnte nicht umherwandeln, denn er war überall[2]), und es gab niemand, mit dem er hätte sprechen können. Niemand hat je gewusst, wie Chkaï zur Welt kam, denn er war vor der Welt, ohne Anfang und ohne Ende. Die Erde, der Himmel, die Sterne, die Götter, die Menschen, die Thiere und selbst die bösen Geister existiren durch ihn und gehorchen ihm. Er ist der unsichtbare Schöpfer der Welt, und er herrscht mit Hülfe unsichtbarer Gottheiten, die seine Diener sind.

Daher beginnen alle Gebete mit einer Anrufung an ihn; dann erst kommen die übrigen Götter. Chkaï ist die Güte selbst; er liebt alles was er geschaffen, und will, dass die ganze Welt glücklich sei. Er ist allmächtig, und doch ist er nicht im Stande, Unrecht zu thun, denn alles Unrecht, das er etwa begehen würde, würde sich sofort in Segen verwandeln.

Nicht Erde fand sich noch Überhimmel,
Gähnender Abgrund und Gras nirgend.«

Und weiter:

»Aus Ymirs Fleisch ward die Erde geschaffen,
Aus dem Schweisse die See,
Aus dem Gebein die Berge, aus dem Haar die Bäume,
Aus der Hirnschale der Himmel.
Aus den Augenbrauen schufen gütge Asen
Midgard den Menschensöhnen;
Aber aus seinem Hirn sind alle hartgemuthen
Wolken erschaffen worden.

Edda, übers. von K. Simrock, S. 279, 282.

1) Vgl. Brihadâra*n*yaka-Up. I, 1, 1. Wenn sich das Opferross schüttelt, blitzt es, wenn es ausschlägt, donnert es, wenn es Wasser lässt, regnet es, Stimme ist seine Stimme.

2) Spekulativer als in Genesis III, 8, wo es vom Herrn heisst, dass er in der Kühle des Abends im Garten wandelte.

Einmal war er auf einen Mordwinen erzürnt und verbrannte sein Haus; als aber der Mann kam, um den Aschenhaufen wegzufahren, fand er sechs Fässer voller Goldstücke. So verwandeln sich Chkaï's Strafen stets in Segen.

Damit aber die Leute darauf bedacht wären, ein tugendhaftes Leben zu führen, gestattete Chkaï dem Chaïtan, eine Anzahl von bösen Geistern zu erschaffen, und wenn ein Mensch eine Sünde begeht, so erlaubt Chkaï dem Chaïtan, ihn zu bestrafen. Sobald aber der Sünder bereut, kommt Chkaï zu ihm zurück und schickt den bösen Geist fort. Manchmal greifen indessen diese bösen Geister auch unschuldige Leute an, und daher sollte man, wenn man Sümpfe und andere gefährliche Orte passirt, immer beten: »Chkaï, Hirt der Menschen, sei unser Schutz!«

Chaïtan oder Satan.

Hier sehen wir nun deutlich das Eindringen muhammedanischer Ideen. Es kann kein blosser Zufall sein, dass der Name des bösen Geistes bei den Mordwinen Chaïtan ist. Es ist offenbar das arabische Shaitan, das hebräische Satan, »der Widersacher«. Die Mordwinen nennen ihren eigenen bösen Geist Korych[1], das heisst Eule. Es scheint daher, dass sie keine bösen Geister ausser Vögeln von übler Vorbedeutung kannten, ehe sie Chaïtan kennen lernten, dass sie nur an einen allmächtigen und allgegenwärtigen Gott glaubten, und dass sie, als sie von ihren muhammedanischen Nachbarn vom Teufel hörten, den Namen adoptirten und Chaïtan einen Platz einräumten, so gut es eben ging. Chkaï sollte dann den Chaïtan als seinen ersten Genossen erschaffen haben. Welch hohen Rang Chkaï in den Augen der Mordwinen einnahm, geht auch aus der Thatsache hervor, dass der eine

---

[1] Sie nennen ihn auch Chimarlou und Simargla. Dies ist der Name eines Vogels, der ewig auf dem himmlischen Apfelbaume sitzt. Könnte es eine Verderbniss des persischen Simurgh sein?

Zweig, die Erzjaner, keine Opfer für Chkaï gestatten, während der andere Zweig, die Mokschas, zahlreiche Feste zu seinen Ehren feiern. Das gleiche ist in Indien bei Brahman der Fall. Das höchste Brahman hat keine Tempel; Tempel, die Brahman geweiht sind, gehören dem männlichen Brahman.

Die Erschaffung der Welt.

Es giebt noch eine andere Darstellung von der Erschaffung der Welt und Chaïtan's, die erwähnt zu werden verdient. Tchim-Paz oder Chkaï schwamm allein auf der Fläche der Wasser. Er spie auf das Wasser, und der Speichel wurde zu einem Berge. Er schlug den Berg mit einem Stocke, und Chaïtan trat hervor und sagte: »Mache mich zu deinem Bruder!« Chkaï erwiederte: »Sei mein Kamerad, aber nicht mein Bruder, und lass uns nun zusammen die Welt erschaffen«. Er befahl darauf dem Chaïtan, in das Meer zu tauchen und ein paar Sandkörner heraufzuholen. Chaïtan versuchte erst allerlei Kniffe; endlich brachte er den Sand herauf, behielt aber ein wenig davon im Munde. Chkaï warf den Sand auf das Wasser, und daraus wurde die Erde, während der Sand in Chaïtan's Munde so schnell anschwoll, dass er ihn ausspeien musste. Daher entstanden die Berge, die Thäler, die Abhänge und alle Unebenheiten der Erde[1] (S. 117). Da verfluchte Chkaï den Chaïtan und warf ihn in die Hölle, wo er von Ewigkeit zu Ewigkeit bleibt.

Das Eigenthümliche in dieser Darstellung ist die Erkenntniss, dass die einst stratificirte Erde von Chaïtan, dem Repräsentanten des unterirdischen Feuers, zerrissen und durch einander geworfen worden ist, und der noch tiefere Gedanke, dass alles Unheil, was Chaïtan auch anrichten mag, schliesslich

1) Dieselbe Geschichte bildet, wie Krek uns in seiner Einleitung in die slavische Literaturgeschichte, S. 278, versichert, bis auf den heutigen Tag den allgemeinen Glauben bei den Altgläubigen in Russland, mit Hintansetzung des Alten Testaments.

doch immer zum Guten ausschlagen muss. Eine andere Sage berichtet, dass selbst Chaïtan schliesslich Verzeihung erlangen wird, dass Chkaï und Chaïtan sich aussöhnen werden, und dass dann die Mordwinen glücklich sein werden. Andere Autoritäten verneinen indessen die Möglichkeit einer Aussöhnung zwischen Gut und Böse und behaupten, dass Chaïtan für immer ein Gefangener im Ermakkov, dem Geldberge im Ural, sei.

Wenn eine Finsterniss stattfindet, sagt man, dass die Leute Chaïtan's Chkaï umringen, um unbeobachtet ihre schlechten Streiche zu spielen (S. 136). Sternschnuppen werden Feuerschlangen genannt (S. 136). Die Sagen über die Erschaffung der Welt und über den ewigen Kampf zwischen Chkaï und Chaïtan weichen bedeutend von einander ab. Genau wie im Avesta versucht Chaïtan alles Gute, was Chkaï thut, zu vernichten. Als Chkaï den klaren Himmel erschaffen hatte, bedeckte Chaïtan ihn mit dunklen Wolken. Da füllte Chkaï sie mit Wasser, und sie befruchteten den Boden. Darauf stahl Chaïtan die Schlüssel der Wolken von Védiazyrava und öffnete die Schleusen und verursachte eine vollkommene Sintfluth. Aber Chkaï machte die Fluth zu Flüssen, die eine Wohlthat für die Menschen wurden. Darauf blies Chaïtan auf die Wasser, so dass die Menschen beinahe ertranken. Aber Chkaï gab ihnen Boote, Ruder und Segel, und wandte so wiederum das Böse zum Guten.

Die Erschaffung des Menschen.

Als Chkaï den Menschen aus Töpferthon geformt hatte, erschuf er seine Seele und vertraute sie einem Hunde an, um sie vor Chaïtan zu schützen. Die Hunde hatten damals kein Haar, und als Chaïtan einen strengen Frost geschickt hatte, zeigte der Hund, halb tot vor Kälte, Chaïtan die Seele, die Chkaï gemacht hatte. Da spie Chaïtan auf sie und legte so den Keim zu all den Krankheiten, denen der Mensch unterworfen ist, in seine Seele. Der Hund musste zur Strafe das

widerliche Fell Chaïtan's tragen; daher der Ausdruck: »Das riecht nach dem Hunde«. Dann hauchte Chkaï dem Menschen eine Seele ein, und der Mensch wurde all den Übeln unterworfen, mit denen Chaïtan die Seele verunreinigt hatte. Chkaï konnte ihm nur dadurch helfen, dass er ihm den Unterschied zwischen Gut und Böse lehrte. Nach einer andern Darstellung kam der erste Gedanke, den Menschen zu erschaffen, von Chaïtan. Aber obwohl er Thon und Sand aus sieben und siebzig verschiedenen Ländern sammelte, gelang es ihm doch nicht. Seine Figuren waren Schweinen, Hunden und Reptilien gleich. Anstatt zu sprechen, grunzten oder bellten sie. Da schickte er eine Fledermaus zum Himmel hinauf, damit sie ihr Nest in dem Handtuche Chkaï's, das ist, in der Milchstrasse, baue. Als das Nest herunterfiel, konnte Chaïtan das Handtuch erreichen. Er wischte seine Menschen damit, und sie nahmen göttliche Form an. Darauf folgte ein neuer Kampf zwischen Chkaï und Chaïtan, und endlich kamen sie überein, dass Chaïtan den Körper haben, Chkaï aber die Gestalt und die Seele des Menschen behalten solle. So kommt es, dass solange die Seele im Körper ist, Chaïtan Gewalt über sie hat, nach dem Tode aber die Seele in ihrer göttlichen Gestalt vermittelst des Handtuches Chkaï's (der Milchstrasse) zu dem Schöpfer zurückkehrt, während der Körper in Staub zerfällt. Die Fledermaus verliert natürlich zur Strafe ihre Flügel und erhält einen Schwanz, der dem des Chaïtan gleicht.

Nachdem Chkaï ein Weib erschaffen hatte, um dem Manne Gesellschaft zu leisten, verdarb Chaïtan sie auf alle mögliche Weise. Zunächst herrschte jedoch eine Zeit des Glücks und des Friedens auf Erden, und Nichké-Paz selbst kam herab, um hier zu herrschen. Chaïtan aber überredete einen alten Mann, den Hopfen zu pflanzen, eine Pflanze, die sich schnell überallhin verbreitete und, wenn zu Bier gemacht, Trunkenheit und Elend aller Art unter dem Volke hervorrief. Da kam es zu einer Empörung gegen Nichké-Paz. Man glaubte nicht mehr, dass er der Sohn Gottes sei. Als er aber misshandelt und getötet worden war, flog er gen Himmel, und da merkten

die Leute, wer er gewesen sei. Als er verschwunden war, nahm das Licht der Sonne ab, und Übel aller Art befiel die Erde. Da gab Chkaï den Leuten den Rath, Könige, Fürsten, Richter und Führer zu haben; ihr erster Zar hiess Tchouvan, der Stolze. Der letzte, der das Land der Mordwinen eroberte, war ein Fremder namens Indji; er kam von jenseits der Wolga und tatarisirte das ganze Land.

Man kann in dieser Sammlung von Sagen unmöglich die Spuren fremder Einflüsse, alter wie moderner, verkennen. Der Kampf zwischen Gut und Böse ist dem zwischen Ormazd und Ahriman so ähnlich, dass es schwer wird, den Gedanken an eine Entlehnung aus Persien abzuweisen. Auch der Buga oder Boa der Tungusen ist vielleicht der persische Bhaga oder der russische Bog', und die sieben Kudais gewisser türkischer Stämme erinnern uns an den persischen Khodâi, Gott, Zend quadhâta, und die sieben Amshaspands. Der Name Charmazd findet sich als ein Name Chkaï's, und auch bei den Mongolen heisst Tegni (dasselbe wie Tengri?), der göttliche Vater Tschingis-chan's, Chormusda[1]). Dies kann kaum ein blosser Zufall sein, und in Anbetracht der auffallenden Ähnlichkeit zwischen den mordwinischen Spekulationen über die Erschaffung der Welt und des Menschen und denen der vedischen Brâhma*n*as ist vielleicht sogar der Name des Indji als des Besiegers der Mordwinen nicht rein zufällig. Über all diese Punkte müssen wir indessen weitere Belehrung von den gelehrten Mitgliedern der Finno-ugrischen Gesellschaft abwarten. Ich bin mir wohl bewusst, welcher Gefahr ich mich durch diese Vermuthungen ausgesetzt habe, und ich bin auch völlig bereit, den Tadel dafür zu übernehmen, wenn nur andere, besser vorbereitet als ich, die Forschung in dieser Richtung weiter führen und uns im Laufe der Zeit eine vollkommenere Skizze der mordwinischen Mythologie und eine befriedigendere Erklärung ihrer mannigfachen Quellen liefern wollen.

---

1) Castrén, Ethnologische Vorlesungen, S. 49.

Fremde Einflüsse.

Die Schwierigkeit besteht zur Zeit darin, dass wir bei diesen von der Oberfläche zusammengelesenen Sagen nicht sagen können, welche alt und welche jung oder gar ganz modern sind. Dass einige unter christlichem Einflusse stehen, ist unzweifelhaft, sogar russische Einflüsse sind deutlich genug. So ist zum Beispiel allein wegen der Ähnlichkeit im Klange des Namens, Nichké-Paz, der erste Herrscher der Menschen und der Sohn Chkaï's, mit St. Nicolas verschmolzen, und wir finden Gebete, die anfangen: »Gnädiger Nichké-Paz Nicolas, beschütze uns wie einen guten Bienenkorb, beschütze die Bienen!« (S. 124, 126). Jüdische Einflüsse verrathen sich vielleicht in dem Verbote von Schweinefleisch, was indessen durch die Sage erklärt wurde, dass einst ein Schwein das Leben eines Sohnes des Chkaï und der Vériava gerettet habe (S. 127). Nach einer gewissen Zeit wurde aber dieses Verbot aufgehoben, und Chkaï verlieh jetzt dem Schweinefleisch einen ganz vorzüglichen Geschmack. Es giebt sogar einen Schweinegott mit Namen Taoun-ozaïs (S. 114). Auch Anrufungen wie »Tchim-Paz, Gott Sabaoth« (S. 157) müssen einer jüdischen oder möglicherweise einer christlichen Quelle entstammen. Wenn wir nun alles, was der heidnischen Mythologie der Mordwinen fremd erscheint, bei Seite lassen, so zeigt sich deutlich, dass sie genau das ist, was wir erwarteten: die hauptsächlichsten Naturerscheinungen sind durch persönliche, wirkende Mächte vertreten, die ihren Namen führen, und diese Mächte oder Götter werden um das gebeten, was zu gewähren in ihrer speciellen Macht steht, wenn man sie auch schliesslich für im Stande hält, Segnungen aller Art zu gewähren, und sie sich als allmächtig, allgegenwärtig und voller Liebe zu den menschlichen Wesen denkt. Die Spekulationen über den Kampf zwischen Gut und Böse, zwischen Chkaï und Chaïtan, mögen jüngeren Datums sein, vielleicht von aussen entlehnt, allein die Stellung Chkaï's als des obersten Gottes, als etwas über allen andern Göttern, kann ganz wohl das

Ergebniss einer selbständigen Entwicklung des mythologischen Denkens gewesen sein; auch in andern Ländern finden wir dieses Aufsteigen von individuellen Naturmächten zu einem obersten Naturgotte, einem Gotte über allen Göttern, was schliesslich zu der Vorstellung Gottes in seinem absoluten Charakter führt. Ich glaube nicht, dass wir diese Stufen in der Mythologie und Religion der Mordwinen einfach deshalb gefunden haben, weil wir darnach gesucht haben. Sicherlich, wir suchten nach ihnen aus Gründen a priori, aber wir fanden, was wir finden wollten, weil es da war, nicht weil wir es hinein legten. Das Material, mit dem wir zu arbeiten hatten, ist allerdings noch sehr unvollständig, wenn auch weit vollständiger als bei blossen ungebildeten Wilden, und muss mit äusserster Vorsicht benutzt werden; aber in einer Hinsicht bringt das auch seinen Vortheil mit sich: gerade diese Unvollkommenheit, dieser Mangel an System bei den Mordwinen selbst wie bei ihren Beobachtern setzt uns in den Stand, den mythologischen Entwicklungsprozess in seinem selbständigen, ungehemmten Vorwärtsschreiten von der niedrigsten bis zur höchsten Stufe zu verfolgen.

Die finnische Mythologie.

Es würde äusserst wichtig sein, wenn die Mitglieder der Finno-ugrischen Gesellschaft uns einige weitere Beiträge über die Mythologie der über Asien und Europa zerstreuten finno-ugrischen Stämme liefern wollten. Diese Stämme, die Castrén unter dem Namen altaisch zusammenfasst, während andere sie ural-altaisch nennen, bilden fünf Klassen[1]), 1) die finnische oder finno-ugrische, 2) die samojedische, 3) die türkische, 4) die mongolische, 5) die tungusische. Die ugro-finnische Klasse, zu der die Mordwinen gehören, theilt sich wieder in vier Zweige, 1) den ugrischen (Ostjaken, Wogulen und Ungarn), 2) bulgarischen (Tscheremissen und Mordwinen), 3) den

1) Siehe M. M. Natürliche Religion, S. 314 ff.

permischen (Permier, Syrjänen und Wotjaken), 4) den finnischen (Finnen, Esten, Lappen, Karelen, Livländer und Woten). Von allen diesen Stämmen, von denen jeder einzelne seinen eigenen Dialekt und seine eigene Mythologie besitzt, haben die Finnen, was Sprache und Mythologie betrifft, die erschöpfendste und wissenschaftlichste Darstellung erhalten. Die Mythologie der Finnen verdient daher unsere besondere Aufmerksamkeit, und wir müssen sehen, ob auch sie die a priori gebildete Theorie bestätigt, die wir auf die mordwinische Mythologie angewendet haben, und die wir schliesslich an der Mythologie der arischen Völker, insbesondere der vedischen Brahmanen und der Griechen und Römer, zu prüfen haben werden.

Beim Studium der finnischen Mythologie haben wir zwei grosse Vortheile, einmal, dass wir sichere und wirklich wissenschaftliche Führer, und zweitens, dass wir ein zuverlässiges Material haben. Allein wir haben auch mit einem Nachtheil zu kämpfen. Dies zuverlässige Material, ich meine die literarischen Zeugnisse der finnischen Mythologie, repräsentiren das mythologische Denken auf einer viel späteren Stufe als die mordwinischen Gebete, was auch immer ihr relatives Alter sein mag. Die Mythologie der Finnen hat den Prozess literarischer Civilisation durchgemacht, wie die der Griechen in den homerischen Gedichten. Sie ist nicht mehr in ihrem natürlichen, kunstlosen und unsystematischen Zustande, sondern ist zu einem Cyklus von Dichtungen verarbeitet worden, nicht mehr mit dem ausschliesslichen Zwecke, zu berichten, was das Volk glaubte, sondern mit der Absicht, einem Zuhörerkreise zu gefallen. Der Dichter wusste, dass es seinen Zuhörern aus den Kreisen des Volkes mehr um Unterhaltung als um Belehrung oder Erbauung zu thun war, und es ist leicht zu sehen, dass die Dichter, deren Lieder wir in dem berühmten finnischen Epos, dem Kalewala, besitzen, sich grosse Freiheiten in der Ausschmückung der Geschichten erlaubten, um die Charaktere ihrer Helden auf die Bildungsstufe einer neuen Generation zu erheben. Die finnische Mythologie ist nicht mehr so durchsichtig wie die der Mordwinen, ihre Namen

sind oft ganz unverständlich und geben selbst unter dem Seciermesser eines so wohl unterrichteten und sorgfältigen Gelehrten wie Castrén nur wenig Sinn. Dennoch, glaube ich, werden wir schliesslich sehen, dass die Theorie a priori, von der wir ausgingen, auch auf die Mythologie Finlands passt, gerade wie sie auf die der Mordwinen passte, ja, wie sie, wie wir später zu zeigen hoffen, auf die alten Mythologien Indiens, Griechenlands und Italiens passt.

Castrén.

Es ist bemerkenswerth, dass Castrén, der die höchste Autorität für finnische Mythologie ist, und der keine eigene mythologische Theorie zu vertheidigen hatte, die finnischen Gottheiten sofort in vier Klassen theilt, 1) Götter der Luft und des Himmels, 2) Götter des Wassers, 3) Götter der Erde, 4) Götter unter der Erde. Wir werden sehen, dass Yâska, dessen Werk Castrén kaum bekannt sein konnte, eine sehr ähnliche Eintheilung hat, indem er die Götter der vedischen Mythologie in Götter des Himmels, Götter der Luft und Götter der Erde eintheilt. Wenn wir bedenken, dass auch Yâska keine mythologische Theorie zu vertheidigen hatte, und dass er wahrscheinlich vierhundert Jahre vor Christus schrieb, so wird diese Übereinstimmung von Werth, da sie zeigt, wie selbstverständlich der physische Charakter der alten Gottheiten für jeden vorurtheilslosen Forscher gewesen sein muss.

Castréns Rekonstruktion der alten finnischen Gottheiten ist ein Wunder von Fleiss und Scharfsinn. Sie erinnert einen an die Arbeit Charles Newton's und seiner Mitarbeiter, als sie die zerbrochenen Steine der Statue des Mausolus zusammensetzten.

Zunächst lag nur ein Haufe zerbrochener Marmorstücke im Britischen Museum, viele Hunderte von Bruchstücken, und sie wurden mit solcher Geschicklichkeit zusammengesetzt, dass wir jetzt die Kolossalstatue des karischen Königs, die vollendetste Portraitstatue, genau in der Form haben, wie sie seine Wittwe, Artemisia, errichtete.

Jumala.

Das erste Bild, das Castréns Scharfsinn wiederhergestellt hat, ist das des Jumala, ein Name, der, obwohl ursprünglich einer individuellen Gottheit eigen, auch im Plural gebraucht wird, da er die allgemeine Bedeutung »Gott« angenommen hat, gerade wie Maru, eine Verderbniss aus Marut, dem Namen des vedischen Sturmgottes, von den Buddhisten als Synonym von deva verwendet wird. Ähnliche Fälle, wo Sturmgötter zu Hauptgöttern geworden sind oder ihren Namen zum Ausdrucke der allgemeinen Gottesidee hergegeben haben, lassen sich aus dem zweiten Bande meiner Gifford-Vorlesungen, »Physische Religion«, S. 302 ff., ersehen.

Wenn Jumala als individuelle Gottheit angerufen wird, wird er allmächtig, selig, gnädig und heilig genannt, Beiwörter, die nach Castrén christliche Einflüsse zeigen. Dass solche Einflüsse ihren Weg in die Mythologie der Finnen gefunden haben, wie wir sie heute besitzen, lässt sich nicht bezweifeln, aber es ist jetzt eine wohl bekannte Thatsache, dass solche Epitheta, ebenso wie der Name Schöpfer (luoja), sich auch da finden, wo von derartigen Einflüssen nicht die Rede sein kann. Dass Jumala selbst rein ugrischer Abkunft ist, zeigt am besten die Thatsache, dass er nicht nur den Finnen bekannt ist, sondern ebenso auch den Lappen, Esten, Syrjänen, Tscheremissen und sogar den Samojeden[1]).

Es hat nicht an Euhemeristen gefehlt, die behauptet haben, Jumi oder Jumo sei ein Mann gewesen, der Stammvater der Finnen und Lappen, und sei nach seinem Tode als Jumala verehrt worden. Lönnrot sah indessen sofort, dass Jumala von demselben Stamme kommt wie jumu oder jumaus, Donner. Castrén zeigt, dass la ein Lokalsuffix ist, und dass der Stamm jum war, ein Wort, das die Samojeden für Gott gebrauchten, das sie aber jetzt num aussprechen, und das sowohl Himmel als auch Gott bedeutet.

1) Castrén, Finnische Mythologie, S. 11.

Num.

Dies Wort bedeutete ursprünglich Himmel, und beweist aufs neue, wenn wir noch des Beweises bedürften, dass die Verehrung des Himmels bei primitiven Völkern fast unausbleiblich ist, wenn er auch nicht einfach als das blaue Zelt mit Sonne, Mond und Sternen verehrt wird, sondern als eine thätige Macht, begabt mit einem Willen und der Fähigkeit, hinter dem blauen Zelte zu handeln, und sich in seinen Thaten offenbarend, im Donner, im Blitze, im Regen und Schnee und Hagel und Wind, hauptsächlich aber im Lichte. Num besitzt indessen eine noch ältere Bedeutung als Himmel, nämlich Donner. Im Dialekt der Kamassen ist es das regelrechte Wort für Donner. Es scheint daher, dass während die Âryas im Süden den Himmel den leuchtenden, Dyaus, nannten, die Ugrier im Norden ihn als den donnernden bezeichneten. Juma-la bedeutete den Ort, wo Juma ist, den Ort, wo Donner ist, das heisst, den Himmel, der sich nun aber nicht nur im Donner manifestiert, sondern auch im Licht, Sturm, Regen, Schnee u. s. w. Jumala, ursprünglich Himmel bedeutend, nahm dann die Bedeutung »der des Himmels« an, und wurde, im Plural gebraucht, zu einem Prädikate mit der Bedeutung himmlisch, göttlich; ja, endlich wurde es wie Deus gebraucht, als das Wort für Gott. So erzählt uns Castrén, dass ein alter samojedischer Matrose, den er fragte, wo Num wohne, auf die unendliche Weite des Oceans hinwies als den Ort, wo Num zur Zeit weile.

Wenn ein Gewitter ist, sagen die Samojeden: »Es ist Unwetter bei Num«; sie meinen den Donner im Himmel. Jumala hat in der That genau dieselben Entwicklungsstufen durchgemacht wie tien im Chinesischen, tengri im Türkischen, chkai (skai) im Mordwinischen; sie alle bedeuten, wie Kowalewsky zeigt, »ciel, génie du ciel, divinité«, und bisweilen »esprits bons et mauvais«.

Dank den Arbeiten Lönnrots und Castréns, ist Jumala so

als der älteste Gott der Finnen und der mit ihnen verwandten Stämme erwiesen worden. Allein der Wilde ist, wie Castrén bemerkt (S. 25), in seinem Tasten nach dem Unendlichen nicht mit einem Gegenstande der Verehrung, wie dem Himmel, zufrieden; er entdeckt die Gegenwart von mehr als menschlichen Mächten an vielen andern Orten, in den schäumenden Wogen des Meeres, in den zehrenden Flammen des Feuers, in der Erde mit ihren hohen Bergen, ihren düstern Wäldern, ihren wilden Thieren; er findet Namen für sie, ja, er fühlt sich bald von ihnen abhängig.

Wir können kaum daran zweifeln, dass alle diese übermenschlichen Mächte ursprünglich Namen erhielten, die die Gegenstände bezeichneten, in welchen sie sich offenbarten, während Namen allgemeineren Charakters, wie Herr, Herrscher, Schöpfer, in einer späteren Zeit einem oder allen diesen Göttern gegeben wurden.

Ukko.

Es ist daher wunderbar, dass der Gott, den man früher als den höchsten und ältesten Gott der Finnen ansah, den Namen Ukko führt, was alt, ehrwürdig, Vater, bedeutet und dass dieses Wort als der göttliche Titel verschiedener anderer Götter vorkommt, ungefähr wie Seigneur, d. i. senior. Wir haben Veen Ukko, Ukko des Wassers, Kummun Ukko, Ukko der Hügel, Tuonelan Ukko, Ukko des Todes. Entsprechend dem Ukko, Vater, giebt es auch ein Akka oder Eukko, Mutter, z. B. in Mannun Eukko, Mutter der Erde, u. s. w. Wenn wir einen Namen wie Taivahan Ukko, Vater des Himmels, finden, so könnte damit sowohl Jumala als auch Ukko bezeichnet sein. Und doch scheint Ukko für sich gewöhnlich der Name eines besonderen, von Jumala verschiedenen Gottes zu sein.

Dieser Ukko, der Alte, wohnt in einer Wolke, im Mittelpunkt oder Nabel des Himmels. Er muss die Sonne und den Mond wieder gewinnen, wenn sie entführt worden sind; er ist

wohl gewappnet und trägt ein feuriges Hemd, manchmal auch einen Pelz (offenbar die Wolke als monstrum villosum); der Regenbogen heisst der Bogen Ukko's und der Blitz ist sein Schwert.

Er ist in der That der Gott des Himmels, besonders nach seiner thätigen oder kämpfenden Seite hin, und in sofern von Jumala verschieden. Oft werden Ukko Namen wie Donnerer, Nachbar der Donnerwolke, Beherrscher der tosenden Wolke, der durch die Wolken Redende gegeben, und im heutigen Finnisch ist ukko das Wort für Gewitter. Wir können wohl verstehen, warum man glaubte, dass Ukko den Feldern Fruchtbarkeit verleihe und die Meereswogen errege. Von dem Gewitter als seinem eigentlichen Wirkungskreise ausgehend, verbreitete sich seine Macht von der Luft bis zur Erde und zum Meere, bis er schliesslich um fast alles und jedes angerufen wurde — sogar um Beistand bei der Geburt eines Kindes.

Vanna-issa.

Bei den Esten ist Ukko am besten unter dem Namen Vanna-issa bekannt. Hier ist er thatsächlich zum Range eines Schöpfers erhoben.

Wir sehen daher ganz deutlich, dass obwohl Ukko ungefähr denselben Ursprung wie Jupiter tonans hatte, sein ursprünglicher Name speciell zum Donner und Blitz in Beziehung gestanden haben muss. Dieser Name ist indessen, wenn er je bestand, durch »Vater« verdrängt worden, gerade wie wenn wir im Lateinischen anstatt Jupiter nur Pater als den Namen des Donnerers hätten. In gewissem Sinne mag man sagen, dass Ukko und Jumala nur verschiedene Namen für ein und dieselbe Macht seien. Indessen in einem Namen liegt gar viel, besonders bei mythologischen Wesen, und offenbar besteht ein Unterschied zwischen den Sphären, in denen man sich die beiden wirkend dachte, ehe beide zu der Stellung eines obersten Gottes erhoben wurden.

Kleinere Gottheiten.

Verschieden von diesen oberen Göttern sind eine Reihe von Lokalgottheiten, die alle eine gewisse Selbständigkeit behaupten und in ihrem Wirken von Jumala oder Ukko grösstentheils unabhängig sind. Jede einzelne von diesen Gottheiten ist ein selbstschaltender Hauswirth, wie Castrén sich ausdrückt, der so nur mit andern Worten das beschreibt, was ich im Veda Henotheismus nannte. Obwohl Ukko im Himmel herrscht, gehen doch Sonne, Mond und Sterne, wie Castrén bemerkt, ihre eigenen Wege und werden als selbständige Mächte angerufen, in dieser Hinsicht ganz anders als die olympischen Götter, die alle Zeus unterthan sind.

Einige alte Gewährsmänner versichern uns, dass die finnougrischen Rassen, wenn sie die Sonne, den Mond und die Sterne verehrten, in Wahrheit die sichtbaren, aber unbeseelten Himmelskörper verehrten. Allein das erscheint mir mehr als zweifelhaft; denn gerade die ihnen gezollte Verehrung würde ihre unbeseelten Körper in beseelte verwandelt haben. Sobald die Alten »Lieber Himmel« oder φίλε Ζεῦ sagten, hatte der Himmel aufgehört, ein blosses Zelt zu sein. Der Himmel musste vor allem ein thätiges Wesen sein, dem Menschen schadend oder nützend, um irgend welches Interesse zu gewinnen. Sobald der Himmel als der Spender von Licht und Wärme, als der Urheber von Wachsthum und Leben, oder in seinem Charakter als Tag, ja als Leben selbst, erkannt worden war, war es möglich, ihn nicht als eine Sache, sondern als ein männliches oder weibliches Wesen anzureden, als einen Verleiher von Wohlthaten, wie kein blosser Sterblicher sie verleihen konnte.

Besonders wenn, wie im Sanskrit, ein Name wie dyaus sowohl für Himmel als auch für Licht und Tag (dyávi dyavi, Tag für Tag) gebraucht werden konnte, wurde die mythologische Metamorphose fast unvermeidlich, wie es noch heute bei Dichtern der Fall ist. »Die Tage sind immer göttlich«,

schreibt Emerson, »wie sie es den ersten Ariern waren. Von allem, was existirt, sind sie das anspruchsloseste und das einflussreichste; sie kommen und gehen, wie vermummte und verschleierte Gestalten; aber sie sagen nichts, und wenn wir die Gaben, die sie bringen, nicht benutzen, so nehmen sie sie ebenso schweigend wieder fort.« Was brauchen wir uns denn da zu wundern, wenn die Alten von jeder Morgenröthe als dem Glücke des Tages sprachen, als der Bildnerin der Zukunft [1]), oder wenn das deutsche Sprüchwort sagt: »Morgenstunde hat Gold im Munde?«

Die Hauptvertreter der mehr lokalisirten Naturerscheinungen im finnischen Pantheon sind Päivä, Kuu, Otava, Tähti, das ist, die Sonne, der Mond, der grosse Bär, der Stern (bisweilen der Polarstern).

Wir finden bei denen, die die Verehrung dieser Himmelskörper beschreiben, dieselbe Meinungsverschiedenheit oder vielmehr Unbestimmtheit in ihren Angaben, die wir in Griechenland, in Indien und fast überall, wo ein ähnlicher Dienst besteht, vorfinden. Einige behaupten, dass die Leute die wirklichen sichtbaren Körper verehren, andere leugnen es. Hier wie überall sonst drücken sich eben verschiedene Klassen des Volkes auf verschiedene Weise aus. Man sollte indessen bedenken, dass, sobald die Sonne angerufen, gepriesen und verehrt wurde, sie nicht mehr als eine blosse Kugel aus glühendem Feuer oder heissem Metall angesehen werden konnte; das Volk muss sie als etwas betrachtet haben, was hören kann, als etwas, was man sich günstig stimmen, ehren oder überreden kann, als etwas Menschliches und bald Übermenschliches. Ohne Zweifel liegt die Gefahr nahe, die sichtbare Sonne für den unsichtbaren Agens zu nehmen. Der Fehler ist ebenso leicht, wie wenn das eidolon, das Bild, für das genommen wird, was es darstellt, aber im allgemeinen können wir mit

---

1) Mahyam bhavyam vidushî kalpayâte, Möge die wissende Morgenröthe die Zukunft für mich bilden. Siehe Weber, Portenta, S. 364.

Sicherheit behaupten, dass bei den Finnen wie bei den Esten, Mongolen, Tungusen, Tataren, Ostjaken und Wogulen, wo immer die Sonne, der Mond oder gewisse Sterne verehrt und durch Opfer geehrt werden, nicht die Himmelskörper selbst, sondern die hinter oder in ihnen wirkenden Mächte gemeint sind, ja, dass bei vielen von ihnen die Verehrung der Sonne oder des Himmels zur Verehrung eines höchsten Gottes geführt hat, der gar nicht mehr auf jene Stätten beschränkt ist. Die Thatsache, dass die Finnen Söhne und Töchter[1]) der Sonne, des Mondes und der Sterne kennen, ja, ihnen mehr oder weniger prächtige Wohnungen zuweisen (S. 59), würde schon zur Genüge beweisen, dass sie sich unter den Trägern dieser Namen mehr als bloss materielle Gegenstände vorstellten (S. 53).

Die Kinder der Sonne, des Mondes u. s. w.

In einigen Fällen sind diese Söhne von Sonne, Mond und Sternen kaum etwas anderes als ihre Eltern; nur haben sie einen mehr sagenhaften Charakter. In einem Falle bezeichnet indessen das Beiwort Sohn der Sonne, Päivän poika, das Feuer auf Erden. Das Feuer in seinem gewöhnlichen Charakter heisst tuli, in seinem göttlichen Charakter aber Panu. Die Finnen sahen ebenso wie die vedischen Dichter im Feuer etwas Heiliges, und wenn sie es nicht thatsächlich verehrten, so behandelten sie es doch mit grosser Ehrfurcht. In Georgis Bericht über die Tungusen findet sich ein Satz, der wörtlich dem Veda entnommen sein könnte: »Jedes Opfer, das dem Feuer dargebracht wird, wird von sämtlichen Göttern so wohl aufgenommen, als ob es ihnen selbst gegolten hätte«[2]) (S. 57).

Das Feuer und die Sonne wurden oft als ein und dasselbe Element betrachtet, gerade wie wir im vedischen Ceremoniell die Sonne im Feuer und das Feuer in der Sonne aufgehen sehen.

1) Die Töchter heissen Päivätär, Kuutar, Otavatar und Tähetär.
2) Vgl. Rig-veda I, 1, 4; u. s. w.

Alle diese sogenannten Gottheiten gelten als lichte und freundliche und wohlgesinnte Wesen, wenn auch manchmal über den Schaden, den die Sonne auf den Feldern und unter dem Vieh anrichtet, geklagt wird. Sie bilden eine Klasse für sich, zwischen den höheren Göttern auf der einen Seite und den blossen Naturgeistern auf der andern. Sie scheinen indessen keinen gemeinsamen Namen erhalten zu haben, wie Deva oder Asura im Sanskrit.

Die Mondfinsternisse.

Sonnen- und Mondfinsternisse werden nur selten erwähnt; sie gelten aber als das Werk einiger grauenhaften Mächte. In einigen Fällen werden indessen auch die Kapeet (Plural von Kave), die Sonne und Mond aus ihrem Gefängnisse befreien, als die Verzehrer des Mondes hingestellt (S. 65). Das erinnert an die vedischen Pit*r*is, und der gewöhnliche Ausdruck »der Mond wird gegessen« anstatt »der Mond ist im Abnehmen begriffen« zeigt, dass eine derartige Vorstellung weit verbreitet war.

Koi (Koit), die Morgenröthe.

In diese Klasse gehört noch eine andere Gottheit, nämlich Koi, die Morgenröthe, die thatsächlich als Jumala bezeichnet wird, im Sinne von himmlisch oder göttlich. Und hier sehen wir wieder, wie die herrliche Erscheinung der Morgenröthe sich vor allen andern einer sagenhaften Behandlung dargeboten hat, die für das Erzeugniss eines heidnischen Zeitalters fast zu zarte Züge aufweist. Koi, die Morgenröthe (masc.), und Ämmarik, die Abendröthe (fem.), wurden nach der Sage von Vanna-issa, dem alten Vater, beauftragt, die Fackel des Tages am Morgen und am Abend anzuzünden und auszulöschen. Zur Belohnung für ihre treuen Dienste wollte Vanna-issa ihnen

erlauben, sich zu heirathen. Allein sie zogen es vor, Braut und Bräutigam zu bleiben, und Vanna-issa war es zufrieden. Er erlaubte ihnen aber, vier Wochen lang im Sommer um Mitternacht zusammenzukommen. Dann reicht Ämmarik Koi die erlöschende Fackel, und dieser belebt sie wieder mit seinem Athem. Es folgt ein Händedruck und ein Kuss, und das erröthende Antlitz Ämmarik's spiegelt sich in der Rosenfarbe des Himmels wieder. Diese Sage hat sich nicht bei den Finnen, sondern bei ihren nächsten Nachbarn, den Esten, gefunden, und es ist wohl möglich, dass der Sammler sich erlaubt hat, die alte Geschichte etwas auszuschmücken; allein sie selbst ist echt [1]).

Luonnotar.

Die Finnen kennen noch andere Himmelsjungfrauen, die Luonnottaret oder lieblichen Jungfrauen der Luft. Sie waren die Töchter Ukko's; er erzeugte sie, indem er einfach seine Knie rieb. Eine andere Luonnotar ist bekannt unter dem Namen Ilmatar, die Tochter Ilma's, der Luft. Sie ist aber thatsächlich nur eine Wiederholung Ilma's, der Luft; das Suffix tar wird oft als ein personificirendes Suffix gebraucht und drückt nicht nothwendigerweise das Verhältnis der Tochterschaft aus.

Eine andere finnische Gottheit, die zu derselben Klasse gehört, ist Uutar (Udutar) oder Terhenetär. Beide Namen bedeuten Nebelwesen. Sie hat ein feines Sieb, durch welches die Feuchtigkeit auf die Erde herabtrieft.

Das letztere liefert vielleicht die Erklärung eines der Elemente im Mythus von den Danaiden. Der Wind selbst ist nicht unter den Luftgottheiten vertreten; aber seine Tochter erscheint als Tuulen tytär, eine Art Windsbraut, die den Wind

---

1) Fählmann, Verhandl. der estnischen Gesellschaft, Bd. I, Heft 3, S. 83 ff.

repräsentirt. Der Südwind endlich hat seinen Vertreter in Etelätär, von etelä, Süden, auch Suvetar genannt, von suve, Sommer, Süden.

Die Wassergötter.

Das Wasser nimmt bei den Finnen und ihren Nachbarn eine hervorragende Stellung ein. Auch giebt es nichts in der Natur, was direkter auf einen übernatürlichen Ursprung hinwiese oder wohlthätiger in seiner Freundlichkeit, furchtbarer in seinem Zorne wäre als das Wasser, sei es in den Bächen, Strömen, Seen und im Ocean oder in den Wolken. Viele Quellen und Flüsse werden als heilig bezeichnet und empfangen bis auf den heutigen Tag ihre Opfergaben. Daher der Aberglaube, dass ein Fluss es übel nehmen könnte, zum Sklaven gemacht zu werden, wenn eine neue Mühle gebaut wird, gerade wie die Römer glaubten, dass der Tiber beleidigt wäre, wenn er durch eine über ihn geschlagene Brücke gefesselt worden war. Die Ansicht, dass das Wasser als solches zu irgend einer Zeit angerufen und verehrt worden sei, lässt sich kaum irgendwie beweisen. Jede Anrufung bedingt einen Hörer, jede Darbringung einen Empfänger, und dieser Hörer oder Empfänger war der Agens, der Geist oder der Gott des Wassers, nicht das Wasser selbst, wie es zum Trinken oder Waschen benutzt wurde. Jener Agens nahm bald eine persönliche Gestalt an, wie sie die Wassergötter gewöhnlich haben, die Gestalt eines im Wasser lebenden bärtigen alten Mannes oder einer schönen Frau. Die Gottheit des Wassers im allgemeinen heisst im Finnischen Ahti oder Ahto; auch Vesi, das gewöhnliche Wort für Wasser, kann dafür gebraucht werden. Es ist eigenthümlich, dass dieser Ahto häufig mit einem der grössten Helden des Kalewala, Lemminkäinen, verwechselt wird, und zwar bis zu solchem Grade, dass Lönnrot vorschlug, den Namen Ahto auf den Gott und Ahti auf den Helden zu beschränken, während Castrén (S. 73) meint, dass die beiden ursprünglich

ein und dieselbe Person waren und so auch hier epische oder heroische Charaktere auf eine ursprünglichere mythologische Stufe zurückführt.

Da Ahti im Finnischen keine Etymologie hat, so hat Castrén vorgeschlagen, den Namen als eine jener vielen Entlehnungen von den arischen Nachbarn der Finnen zu betrachten. Wenn er aber sagt, dass Ahi im vedischen Sanskrit Meer bedeute, so ist das kaum haltbar, und die Identificirung von ahi mit altnord. Aegir oder angelsächs. eagor muss ebenfalls aufgegeben werden[1]. Ahto's Gattin ist Wellamo. Sie gilt als eine alte Frau, aber als freundlich und edelmüthig.

Die lokalen Wassergeister werden gewöhnlich als ihre Kinder und Diener behandelt. Einer von ihnen, Pikku mies, wird als ein Zwerg dargestellt, ganz in Kupfer gekleidet, mit Schuhen aus Stein und einem Helm aus festem Felsen, und man bittet ihn nicht nur Fische ins Netz zu treiben, sondern auch Thaten auszuführen, die die Kraft eines Riesen erfordern. Die meisten Wassergeister sind zwar freundlicher Natur; einige aber sind auch boshaft und gefährlich, besonders Turso oder Iku-Turso, der ewige Turso, dessen Namen Castrén von dem altnordischen Thurs ableitet.

Die Erdgötter.

Die nächste Klasse von Gottheiten gehört der Erde an. Die Erde selbst wird als Göttin unter dem Namen Maa-emä, Terra mater, verehrt. Diese Vorstellung von der Erde unter dem Bilde der Mutter erscheint uns natürlich genug, und doch erforderte es eine viel grössere Abstraktionsfähigkeit, sich den allgegenwärtigen, überall sichtbaren und greifbaren Boden als eine Gottheit vorzustellen, als an unsichtbare Mächte hinter

---

1) Mannhardt hat früher das vedische Ahi in dem altsächs. Agi, altnord. Oegir (nicht Aegir), althochd. Aki und Uoki, ja sogar in Ecke und Eckewart finden wollen; Germ. Mythen, S. 81, 90 N. 3.

dem Himmel oder dem Meere zu glauben. Es scheint fast, als ob es schwerer wäre, etwas zu verehren, was man mit Füssen tritt, als etwas, wozu man aufschaut, wie zum Beispiel den Himmel, und doch finden wir in zahllosen mythologischen Religionen die Erde als die Gattin des Himmels, wie zum Beispiel die P*ri*thivî des Veda und die Maa-emä, die Gattin Ukko's, des Donnerers (S. 86). Die Erde ist natürlich eine Akka (siehe oben S. 253), und ihr Hauptziel ist, den Feldern, dem Vieh und den Menschen Fruchtbarkeit zu verleihen. Es giebt auch verschiedene kleinere Gottheiten, die die Mutter Erde bei ihren verschiedenen Geschäften unterstützen. So ist Pellervo der Schutzgeist des gepflügten Feldes (pelto, gen. pellon, ist Feld), Liekkiö der Beschützer des Grases u. s. w. Wichtiger als diese sind die Gottheiten, die den Wald repräsentiren, weil das Leben der Finnen sich in der ältesten Zeit mehr im Walde abspielte als auf bebaueten Feldern. An der Spitze der Waldgeister, männlicher wie weiblicher, steht der alte Tapio, der eine Menge von andern Namen hat, zum Beispiel Hügelgreis, Waldkönig, Gabenspender, der feste Gott, der grosse Schöpfer. Seine Gemahlin ist Mielikki, die sich ebenfalls zahlreicher Namen erfreut. Sie werden besonders von Jägern angerufen; alle wilden Thiere, ja, auch die Hausthiere sind ihr Eigenthum; auch Honig und Bier stehen in ihrer Obhut.

Die Haltias.

Wir sehen in der grossen Zahl von Waldgeistern den Anfang einer Tendenz, die schliesslich eine neue Klasse von Wesen hervorrief, die Repräsentanten von Gegenständen aller Art, belebter und unbelebter, die das Interesse der alten Bewohner Finlands erwecken konnten. Diese Wesen heissen haltia, ein Wort, das gewöhnlich durch Genius wiedergegeben wird. Die Samojeden nennen sie Tadebcjos, die Tungusen Bunis, die Mongolen Tengris, die Lappen Saivos. Die

Etymologie dieser Namen, ausser der von tengri, ist unbekannt oder unsicher. Tadebcjo wird mit tadibea, Zauberer oder Schamane, zusammengebracht und bedeutete vielleicht die Geister, die dem Winke und Rufe der Zauberer Folge leisteten. Der mongolische Name tengri ist identisch mit ihrem Worte für Himmel, das zu einem Namen für den Gott des Himmels und endlich zu einem allgemeinen Namen für Götter und Geister wurde. Die Lappen nennen ihre Geister Saivo, und sprechen von ihnen als Wesen, die sich schnell bewegen und gerne in der Nähe von Seen leben (S. 138, 141). Ihr Name, wenn er wie viele andere skandinavischen Ursprungs ist, dürfte auf gotisch saiws, See, vielleicht auf got. saiwala, Seele, hinweisen.

Fast jedes Ding hatte seinen haltia, das heisst, fast jedes Ding wurde als Masculinum oder Femininum angeredet anstatt als Neutrum, fast jedes Ding konnte als ein Agens, ein facteur. aufgefasst werden. Im Deutschen ruft die blosse Anrede an irgend ein Ding in der Natur mit dem Titel Herr oder Frau einen haltia hervor; zum Beispiel »Frau Erde, Frau Nachtigal, Herr Tag«[1]. Ein Haus, ein Stein, ein Baum erhielt seinen haltia, sobald er die Interessen des Volkes berührte, und doch war dieser haltia nicht auf ein Einzelobjekt beschränkt, sondern stand einer ganzen Klasse, einem Genus vor. Man muss wohl beachten, dass auch jedes menschliche Individuum seinen haltia hatte, gerade wie die Griechen glaubten, dass jeder Mensch seinen daimon habe, oder seinen genius, wie die Römer sagten.

Wenn ein Baum abstirbt oder umgehauen wird, so bleibt sein haltia unverändert und kann dann beinahe als die Idee oder der Logos erklärt werden, als etwas, was in jedem Individuum enthalten und doch unabhängig von ihm ist. Der einzelne Baum wurde indessen bald zum Symbol des haltia und empfing, als eine Art Götterbild, Verehrung und Opfer. Die

---

1) Siehe Grimm, Deutsche Grammatik, III, S. 346; Deutsche Mythologie, S. 617.

Stätten, wo diese Verehrung stattfand, hiessen Keremet, ein Wort, das alt sein muss, da es sehr weit verbreitet ist, denn auch die Mordwinen nennen solche Plätze Keraimait[1].

Die Mehrzahl dieser haltias ist freundlich; allein auch unter den Waldgeistern giebt es boshafte Wesen, Waldteufel, wie Hiisi (plur. Hiidet), ein Wort, das zuweilen als der Name einer eingeborenen, von den Finnen verdrängten Rasse betrachtet wird. Mene Hiiteen bedeutet »Geh zum Teufel«.

Abstrakte Gottheiten.

Es giebt noch eine andere Klasse von halbgöttlichen Wesen, die in näherer Beziehung zur menschlichen Natur stehen, wie zum Beispiel Sukkamieli, fem., die angerufen wird, die Liebe im Herzen der Männer und Frauen zu entzünden, und auch Lempo, Gott der Liebe, heisst. Ferner haben wir Uni, den Gott des Schlafes, Untamo, den Gott der Träume, Munnu, der Augenleiden heilt, Lemmas, fem., die Wunden heilt, Suonetar, die Göttin der Sehnen und Adern. Wie in der römischen Mythologie, giebt es auch Göttinnen, die den Künsten des Webens und des Färbens vorstehen, einen Gott, der die Reisenden beschützt, u. s. w.

Die unterirdischen Götter und die Seelen der Toten.

Eng verbunden mit den irdischen Göttern sind die unterirdischen Götter. Es ist sehr schwer, einen Einblick in die Vorstellungen zu gewinnen, die uncivilisirte Völker sich von dem zukünftigen Leben machen. Dass es ein solches Leben giebt, daran zweifeln nur wenige von ihnen, und die Finnen sowohl wie ihre Nachbarn scheinen es als feststehend angesehen zu haben, dass das nächste Leben in mancher Hinsicht dem Leben auf Erden gleich sein werde. Daher legten sie

1) Journal de la Société Finno-Ougrienne, Bd. V. S. 23.

dem Verstorbenen viele Dinge, die er gern gehabt, mit ins Grab, damit er sie in der nächsten Welt gebrauchen könne. Oft glaubte man an die Gegenwart der Toten im Heulen des Windes, im Knistern des Feuers, im Rascheln des Laubes, während die Schamanen behaupteten, sie könnten die Geister leibhaftig mit Augen sehen. Gewöhnliche Sterbliche fühlen ihre Gegenwart in der Unruhe eines bösen Gewissens, in quälenden Träumen, in Krankheit und Leiden aller Art. Es scheint in der That, dass man sich die Geister der Verstorbenen sehr oft als boshaft vorstellte, und dass die Ehrfurcht, die man ihnen bezeugte, zum grossen Theil dem Wunsche entsprang, sie zu versöhnen und fern zu halten. Oft wurde dem Leichnam, sobald er das Haus verlassen hatte, ein glühend heisser Stein [1]) nachgeworfen, um dem Toten die Rückkehr abzuschneiden.

Nach der Bestattung wurden mehrere Jahre hindurch Speise und andere Gaben bei dem Grabe niedergesetzt, damit der Tote nicht für seine Bedürfnisse nach dem Hause zurückzukehren brauchte.

Indessen trotz all der Ehren, die den Toten erwiesen wurden, bildeten sie doch stets eine Klasse für sich. Selbst wenn sie mit göttlichen Beinamen belegt wurden und göttliche Ehren empfingen, so lässt sich doch nichts weiter sagen, als dass sie zum Range von Gottheiten erhoben waren, dass sie zu einem Sitze unter Wesen zugelassen worden waren, zu denen sie ihrer Geburt nach nicht gehörten. Jene Klasse von Wesen, jener Begriff der Gottheit, musste zuerst geschaffen werden, und er entstand, wie wir gesehen, aus sehr verschiedenem Materiale.

Die Ansicht, dass Toten göttliche Ehren erwiesen, dass Tempel für ihre Verehrung errichtet werden konnten, ehe der Begriff der Gottheit ausgebildet worden war, enthält daher ein hysteron proteron, das einer, der die Religionsforschung historisch betreibt, unmöglich annehmen kann.

---

1) Siehe M. M., Funeral Ceremonies of the Brâhmans.

Natürlich, wenn sich der Glaube an die Geister von Verstorbenen einmal gebildet hatte, wenn es einmal zugegeben war, dass sie in ihr Haus zurückkehren und Unheil anrichten könnten, oder wenn bessere Beweggründe, wie Dankbarkeit und Liebe, gewisse Formen eingegeben hatten, in denen sich solche edleren Gefühle am besten kundgeben konnten, so konnte sich die Totenverehrung sehr schnell und weit verbreiten und eine Unzahl von guten und bösen, reinen und unreinen Geistern ins Leben rufen, mochten sie nun Väter oder Ahnen genannt werden, Spuke oder Gespenster, Schatten oder Geister, oder, wie bei den finno-ugrischen Stämmen, Tadebejo, Männingäiset, Manalaiset, Keijuiset, Kööpelit, Peijot u. s. w.[1]). Castrén schlägt verschiedene Etymologien für diese Namen vor, ja. er identificirt einen von ihnen, Kööpelit, mit dem griechischen κόβαλος, lat. cobalus, deutsch Kobold, dem altfranzösischen gobelin, dem englischen goblin oder hobgoblin[2]). Er hat in der That gezeigt, dass eine sehr beträchtliche Masse von skandinavischen Wörtern und Ideen in die Sprache und Mythologie der Finnen und ihrer Nachbarn eingedrungen ist. Er glaubt, dass der Name Manalaiset andeutet, dass die Finnen glaubten, die Geister der Verstorbenen wohnten in der Erde, entweder in ihren eigenen Gräbern — der ältere Glaube — oder in Manala, auch Tuonela genannt und dem Hades der Griechen entsprechend. Er berichtet uns auch von einem Herrscher über diese Geister, der Kalma, Tuoni oder Mana hiess. Er hatte eine Tochter namens Kalman-impi, einen boshaften Geist. Tuoni bedeutet einfach Tod und hängt nach Castréns Vermuthung mit dem griechischen Thanatos zusammen. Allein das ist zweifelhaft. Manala ist kontrahirt aus maan-ala (was unter der Erde ist); da es aber die Wohnung Mana's zu bedeuten schien, so wurde Mana zu einem Geiste gemacht, wie Tuoni, Tod, wenn auch nur bei den Finnen.

---

1) Vgl. Castrén, a. a. O., S. 121—123.

2) Hob ist Verderbniss aus Robin; siehe Skeat, Etym. Dict. Robin ist französisch für Robert, ahd. Hruodperaht.

Der Weg zu Tuonela, dem Lande des Todes, führte über neun und ein halbes Meer; dann musste ein Fluss mit einem furchtbaren Wasserfall überschritten werden, ehe die Toten ihren Ruheplatz erreichen konnten. An einigen Stellen wird ein Boot erwähnt, das eine Tochter Tuoni's rudert. Dieser Ort galt, ganz ähnlich wie das Helheim der Skandinavier, als ein Abbild der Erde mit Sonne, Land, Wasser, Wäldern und Wiesen, mit Bären, Wölfen und Fischen. Er war immer voll von Leuten, alten und jungen, starken und schwachen. Aber alles war dort dunkel und feierlich, und als der furchtbarste Eid galt der beim Wasserfall des unterirdischen Flusses (wie beim Styx). Der Beherrscher der Toten und seine Gattin hatten Söhne und Töchter, klein, schwarz und unheilstiftend, und sogar noch schrecklicher als ihre Eltern. Krankheiten aller Art standen ihnen zu Gebote, und diese Krankheiten selbst wurden als kleine Dämonen dargestellt (S. 173).

Castréns Gesammturtheil.

Wir können die Fülle von Castréns Beobachtungen über die Mythologie Finlands nicht besser zusammenfassen als mit seinen eigenen Worten. Er sagt:

»Bei Beleuchtung der Götterlehre der Finnen und anderer mit ihnen verwandter Völker hat es sich erwiesen, dass sie samt und sonders das Göttliche in der Natur, in dem Gewölk des Himmels, in den Wogen des Meeres, in der Tiefe der Wälder, in dem verborgenen Schoss der Erde — in allem dem suchen, was die äussere Natur Grosses, Mächtiges, Ausserordentliches aufzuweisen hat.«

Das ist genau die Ansicht, die ich stets vertreten habe, und die sich trotz alles Spottes schwerlich je beseitigen lassen wird. Castrén meint, dass es eine Zeit gegeben habe, als die Gegenstände der Natur selbst als göttlich angesehen wurden; allein er ist nicht im Stande, es zu beweisen. Sobald wir von Namen, Anrufungen und Verehrung hören, ist, wie er selbst sagt, etwas gemeint, was in der Natur ist, aber hinter den

sichtbaren Objekten verborgen, wenn auch sie beaufsichtigend. Wenn gewisse Samojeden Castrén erzählten, dass sie den sichtbaren Himmel, die Sonne, den Mond, das Wasser und die Erde als göttlich verehrten, so lässt sich nichts weiter darüber sagen, als dass sie so wenig wussten, was sie sagten, wie der Indianer, der behauptet, er verehre sein Totem, oder der Neger, der einen Tigerschwanz sein Gri-gri (Fetisch) nennt. Wenn sie materielle Objekte, Phänomene, verehrten, so können sie sie nur als den phänomenalen Theil von etwas Nichtphänomenalem verehrt haben, mag man es als Agens oder Macht oder Geist oder Gott bezeichnen. Castrén selbst scheint in diesem Punkte nicht ganz konsequent zu sein, denn an einem andern Orte (S. 197) giebt er zu, dass die angebeteten Objekte, obwohl blosse Bäume oder Steine, doch immer als lebendig und persönlich betrachtet werden. Das ist ja auch alles, was ich behaupte. Ein Ding, das verehrt wird, ist ipso facto nicht mehr ein blosses Ding, wofern wir nicht in die überwundene Ansicht vom Fetischismus zurückverfallen wollen; aber auch dann dürfen wir nicht vergessen, dass auch der niedrigste Fetisch immer für etwas anderes genommen wird, als was er zu sein scheint; sonst würde er eben kein Fetisch sein. Man könnte behaupten, auch die Finno-Ugrier seien Fetischanbeter gewesen, denn einige von ihnen tragen kleine Steine in den Taschen mit sich herum und betrachten sie als kleine Gottheiten (S. 197, 221).

Wir haben überall den Parallelismus in der Entwicklung der Mythologie und Religion bei den Finnen und bei den vedischen *Ri*shis beobachtet. Indem sie den Naturerscheinungen Namen gaben, schufen sie in Wahrheit ihre Götter, wenn auch noch in sehr roher Form. Diese Götter waren noch nichts weiter als die unbekannten Mächte hinter der Erscheinungswelt. Mit der Zeit nahm jenes Etwas hinter dem Phänomenalen, die Mächte, die den Wechsel in der Natur beherrschen, mehr und mehr persönlichen, menschlichen Charakter an; sie wurden die Regenten der Naturkörper, in denen man zuerst ihre Gegenwart ahnte, und, durch Preis und Verehrung höher

und höher steigend, endlich die grossen Gottheiten der alten Welt, die Götter des Himmels, der Luft, der Erde, des Wassers und der Unterwelt. Aus kleineren Gegenständen der Natur entstanden kleinere Gottheiten, die entweder wie die Götter des Waldes, der Bäume, der Seen, der Hügel, als unabhängig oder als dem Willen der höheren Götter unterworfen angesehen wurden. Ausser diesen bestimmten Wesen haben wir noch die Geister der Verstorbenen, in der Luft oder in der Erde oder unter der Erde, und die zahlreichen Feen und Kobolde, die ihr Dasein meist dichterischer Phantasie oder kindischem Aberglauben verdanken. Es besteht indessen ein scharfer Unterschied zwischen dem, was die Alten unter Göttern, θεοί, devas oder andern Namen verstanden, und den Geistern, δαίμονες, haltias, tadebcjos u. s. w. Wenn wir von Geistern sprechen, so dürfen wir nicht glauben, dass Geist materielle Körper ausschliessen soll. Die Geister können im allgemeinen sichtbar, hörbar, riechbar, ja sogar fühlbar werden und sind daher entschieden körperlich. Sogar die Geister der Verstorbenen dachte man sich oft als essend und trinkend.

Castrén.

Soviel über die Finnen und ihre Götter und Geister. Wer Castrén als Gelehrten und als Mann kennt, fühlt sich in seinen Händen sicher. Er berichtet sorgfältig und gewissenhaft; er erfindet nichts, und wenn er selber zweifelhaft ist, so sagt er es. Allein er muss oft gegen die Angaben anderer protestiren, besonders gegen Georgi, der bei den Finnen so ziemlich alles entdeckt zu haben scheint, was er zu entdecken wünschte. Er schrieb ihnen den Glauben an einen allgemeinen Gott zu, den Schöpfer aller Dinge, der seine Geschöpfe liebt, alles weiss und alles thun kann, wenn er auch das Weltregiment an untergeordnete Gottheiten abgetreten hat. Und wer konnte, ehe Castrén sich an das Studium der finnischen Mythologie machte, behaupten, dass Georgi im Unrecht wäre? Denn er

mag schliesslich doch jenen Eindruck von gelegentlichen Unterhaltungen mit gewissen Leuten erhalten haben. Nehmen wir an, ein finnischer Reisender würde eine Anzahl Leute in England, gebildete und ungebildete, befragen, was sie wirklich glaubten und nicht glaubten; was für eine seltsame, ja, unglaubliche Sammlung von Glaubensbekenntnissen würde bei einem solchen Verhöre herauskommen, und würde es noch so ehrlich geführt! Castrén leugnet indessen Georgis Angaben vollständig, und niemand hat mit mehr Finnen verkehrt oder in engerer Gemeinschaft mit ihnen gelebt als er.

Es ist nach Castrén allerdings wahr, dass die meisten Stämme nur an einen Gott glauben, der seinen Wohnsitz im Himmel hat und dann und wann mit dem Himmel identificirt wird, aber kein Finne kennt ihn als den Schöpfer. Das ist eine rein christliche oder muhammedanische Anschauung. Ebensowenig ist es wahr, dass die Finnen glauben, dieser himmlische Gott kümmere sich nicht um die Welt; im Gegentheil, man glaubt, dass er die Welt beständig beschützt und äusserst thätig in das Leben der Menschen eingreift, indem er sogar schon in diesem Leben die Guten belohnt und die Bösen bestraft.

Hier liegt der schwache Punkt in dem vergleichenden Studium von Religionen, die keine anerkannte Literatur besitzen. Wer soll zwischen zwei Reisenden entscheiden, wenn sie sich widersprechen? Wer will ihre widersprechenden Angaben in Einklang bringen? Und was ist das Resultat? Es liegt in der menschlichen Natur, dass jeder, der über alte Mythen und Gebräuche schreibt, das acceptirt, was mit seinen eigenen Überzeugungen übereinstimmt, ohne sich um das zu kümmern, was dagegen zu sprechen scheint. Er führt seine Gewährsmänner an, und damit ist's gut, denn wer kann ihm oder ihnen widersprechen? Ich mag Zutrauen zu Männern wie Castrén und Lönnrot haben, wenn aber Bastholm, Klemm und andere Georgi vorziehen sollten, wer kann sie hindern? Wenn die Anthropologen nur das Gebiet ihrer Studien erweitern wollten, würden sie mehr Verschiedenheiten, ja sogar

Widersprüche in den Mythen und Gebräuchen wilder Stämme finden als in den Etymologien von Philologen, mit dem wichtigen Unterschiede, dass Gelehrte Etymologien selber beurtheilen können, während manch ein Baron Münchhausen sich unserm Kreuzverhör völlig entzieht.

Fremde Einflüsse.

Eine andere wirkliche Schwierigkeit entsteht aus unserer Unfähigkeit, in allen Fällen zwischen dem, was in den Religionen uncivilisirter Rassen heimisch ist, und dem, was von aussen eingedrungen ist, zu unterscheiden. Castrén bezieht sich beständig auf germanische, iranische und sogar Sanskrit Wörter, um den Ursprung mythologischer Bezeichnungen im Finnischen und andern finno-ugrischen Dialekten zu erklären. Wir haben oben gesehen, dass er Tuoni, den Todesgott, als eine Entlehnung aus dem griechischen Thanatos betrachtet. Wenn aber das der Fall ist, warum sollte da nicht Manala von den lateinischen Manes stammen, und nicht von maan-ala? Kudai bei den Tataren ist deutlich das persische Khodâi, Gott (Zend qadhâta, selbstgemacht), und das mongolische Chormusda kann, wenn es auch den Schutzgott der Erde[1]) bedeuten mag, nicht von Hormasd, d. i. Ahura Mazda, dem weisen Geist der Perser, getrennt werden. Wenn aimo am Ende verschiedener Namen wie Saivo-aimo, Wohnsitz des Saivo, wirklich das skandinavische heim in Namen wie Nifl-heim, Muspel-heim, u. s. w. ist, warum sollte da nicht Saivo zu got. saiws, See, und saiwala, Geist, Seele, gehören? Warum sollte nicht das finnische Taivas, Himmel, aus Sk. daiva entlehnt sein (S. 26)? Der tungusische Name für Gott ist Boa (Buga), was das persische Baga, das vedische Bhaga, das russische Bog' sein kann. Burchan soll eine mongolische Verderbniss von Buddha sein (S. 182); warum sollte dann

1) Er wird auch als Schöpfer erwähnt, S. 149.

nicht auch Yzyt, der tatarische Name für Geister, Zend yazata, das persische yazdâh, das Sanskrit ya*g*ata, verehrungswürdig, sein? Sogar der Donnerkeil, Aijeke vetschera, der Hammer des Aijeke oder Ukko (S. 48), ist vielleicht das Zendwort vazra, Keule, Sanskrit va*g*ra, Donnerkeil. Das alles sind natürlich blosse Vermuthungen, und wir müssen warten, bis das Lautsystem der finnischen Sprache mit derselben Genauigkeit ausgearbeitet sein wird wie das des Sanskrit, Griechischen und Lateinischen, ehe wir eine positive Ansicht aussprechen können. Wenn aber einige dieser Vermuthungen richtig sein sollten, so würde die Mythologie der finno-ugrischen Rassen in ihren Grundlagen erschüttert sein. Indessen wir müssen vorsichtig sein. Übereinstimmungen können sehr weit reichen, und doch haben wir, wofern wir nicht thatsächlich fremde Wörter finden, vielleicht kein Recht, etwas wie wirkliche Entlehnung anzunehmen. Die Ähnlichkeit zwischen der Erschaffung der Welt aus einem Ei, wie sie sich im Kalewala und in der *Kh*ândogya-Upanishad findet, ist verblüffend, allein wer möchte behaupten, dass die Finnen sie von den Brahmanen oder die Brahmanen von den Finnen entlehnten?

Das Weltenei.

Im Kalewala lesen wir:

Aus des Eies untrer Hälfte
Soll die Erdenwölbung werden!
Aus des Eies obrer Hälfte
Soll entstehn der hohe Himmel!
Was im Ei sich Weisses findet,
Strahle schön als Sonn' am Himmel!
Was im Ei sich Gelbes findet,
Leuchte hold als Mond am Himmel!
Aus des Eies andern Stücken
Werden Sterne an dem Himmel!

In der *Khândogya*-Upanishad III, 19, 1 lesen wir: —

»Das Ei brach entzwei. Die eine der beiden Hälften war aus Silber, die andere aus Gold. Die silberne wurde diese Erde, die goldene der Himmel, die dicke Haut (des Gelben) der Nebel mit den Wolken, die feinen Adern die Flüsse, das Flüssige das Meer. Und was daraus geboren ward, war die Sonne.«

Wie sich solche Ähnlichkeiten, die sich auch aus vielen andern Mythologien anführen liessen, erklären, ist schwer zu sagen. Jedenfalls sehen wir, wie viel noch zu thun übrig bleibt, selbst nach den sorgfältigen Untersuchungen Castréns und seiner Mitarbeiter. Und wenn wir lernen müssen, selbst solche wissenschaftlichen Werke wie die Castrén'sche Darstellung der Mythologie und Religion der finno-ugrischen Stämme für weitgehende Vergleichungen nur mit Vorsicht zu benutzen, was sollen wir da von den Beschreibungen der Religionen der Andamanen oder der Patagonier sagen, in denen gewisse Gelehrte den Schlüssel, einen wahren Hauptschlüssel, zu allen Geheimfächern der vedischen und griechischen Mythologie zu finden glauben? Die Hauptumrisse des mythoreligiösen Systems der Finnen können indessen wahrscheinlich so, wie sie die Hand eines so berufenen Gelehrten wie Castrén gezeichnet hat, als zuverlässig hingenommen werden und daher als ein sicherer Ausgangspunkt für eine Analysirung der Mythologien anderer Völker gelten, — der einzige Zweck, um dessentwillen sie hier erwähnt worden sind.

Die physische Grundlage der ugro-finnischen Mythologien.

Der Hauptgrund, weshalb die beiden im Vorausgehenden besprochenen Mythologien, die der Mordwinen und die der Finnen, einen höheren Werth für uns haben als die Mythologien von Kaffern oder Australiern, ist der, dass

sie auf einer Art von literarischem Materiale beruhen, das weit zuverlässiger ist als die Beobachtungen von Reisenden, die nur über den gegenwärtigen Stand der Überlieferungen und Gebräuche, wie sie ihn an Ort und Stelle gefunden haben, berichten können.

Von den Mordwinen haben wir wenigstens Gebete und Zauberformeln, von den Finnen haben wir, so zu sagen, ein episches Gedicht, das an Reichthum an mythologischen Stoffen nicht hinter der Ilias und Odyssee zurücksteht. Es giebt nur wenige Mythologien von uncivilisirten Rassen, die solche Zeugnisse aufweisen können, und die zu gleicher Zeit den Vortheil haben, nicht von Priestern oder Gesetzgebern in ein künstliches System gebracht worden zu sein. Es wäre ein Leichtes gewesen, noch verschiedene andere Mythologien durchzunehmen und zu zeigen, wie sie demselben psychologischen Boden entsprungen sind, auf dem die mordwinische und finnische Mythologie erwuchsen. Aber die meisten dieser Mythologien sind wohl bekannt, wie z. B. die ägyptische oder babylonische oder chinesische. Ein Blick auf die Hibbert-Vorlesungen von Le Page Renouf, Sayce und anderen wird jedem, der Augen hat, zu sehen, und Ohren, zu hören, das physische Gerüst dieser alten Mythologien und insbesondere das Wuchern der Sonnenmythen auf fast jeder Seite zeigen.

Was die sogenannten Naturvölker betrifft, so kann in Bezug auf wissenschaftliche Genauigkeit kein Werk mit Waitz's Anthropologie der Naturvölker wetteifern, und seine Beschreibungen der Mythologie und Religion der niedrigsten Rassen zeigen fast überall dieselbe ursprüngliche Verehrung von Naturgottheiten, der in späteren Zeiten dann oft Totenverehrung folgt (Bd. V, S. 135). Es dürfte schwer sein, eine Mythologie ohne jenen physischen Hintergrund zu finden, und wir können daher die Gegenbeispiele abwarten, anstatt unsere Beispiele noch über das, was wir bis jetzt vorgebracht, hinaus zu vermehren. Wir können, ohne Widerspruch fürchten zu müssen, behaupten, dass die Götter der alten Mythologien, in

Indien wie in Persien, in Babylon wie in Nineveh und Ägypten, bei Finnen und Lappen, bei Griechen und Römern, ursprünglich der Natur entstammten, wenn wir auch gerne mit Waitz zugeben wollen, dass der Strom der alten Mythologie, wenn einmal im Flusse, sehr reissend und umfassend ist und alle möglichen Nebenflüsse aus den verschiedensten Quellen aufnimmt, die ein besonderes Studium und sorgfältige Analysirung erfordern.

Viertes Kapitel.

Die psychologische Schule der vergleichenden Mythologie.

Die völkerpsychologischen Studien.

Die vorausgehenden Seiten werden, wie ich hoffe, gezeigt haben, dass ich einer Vergleichung der indischen, griechischen und römischen Mythologie mit dem Folklore weniger civilisirter Rassen nicht abgeneigt bin und niemals gewesen bin, vorausgesetzt, dass sie von berufenen Gelehrten unternommen wird. Derartige Analogien sind allerdings nicht bestimmt, irgend einen genealogischen Zusammenhang zwischen Rassen zu beweisen, die von einander, wenn nicht dem Blute nach, so doch wenigstens der Sprache nach verschieden sind; sie sind aber doch äusserst nützlich, da sie uns in einzelnen Fällen helfen, etwas, was in einem Mythus rein irrational zu sein scheint, durch etwas, was in einem anderen verständlicher ist, zu erklären. Sobald solche Untersuchungen in echt wissenschaftlichem Sinne geführt werden, sobald Gelehrte ihre ehrlichen Absichten dadurch beweisen, dass sie wenigstens die Sprachen dieser wenig bekannten Völker mit einer ähnlichen Gründlichkeit lernen, mit der sie die Sprachen der Griechen, Römer und Hindus erlernt haben, werden sie eine neue und glänzende Periode im Studium der Mythologie eröffnen. Oder wenn sie wenigstens eine kritische Auswahl unter den Autoritäten, auf die sie sich verlassen, machen und sich der Hülfe von Gelehrten bedienen wollten, die die Schwierigkeiten des Maori oder des Hottentottischen oder des Cree bemeistert haben, so dürften sich ihre Arbeiten nicht nur als amüsant,

sondern als wirklich nutzbringend erweisen. Ich muss vielleicht zu meiner eigenen Schande gestehen, dass ich nie Lust habe, etwas über die Mythologien wilder Stämme zu lesen, wofern es nicht von einem, der die Sprache versteht, geschrieben ist. Man hat so viele wissenschaftliche Bücher über Amazulus und Khoi-Khois zu lesen, dass ich mir nie oder doch nur sehr selten das Vergnügen gestatte, zu studiren, was andere vielleicht über die Werke Callaway's, Hahn's, Codrington's u. s. w. geschrieben haben. Und dies wird besser als irgend etwas anderes erklären, — wenn es auch vielleicht keine Entschuldigung sein kann — warum ich bisher so selten billigend oder missbilligend auf gewisse neuere Werke über Mythen und Traditionen Bezug genommen habe.

Die Mythologie ist, wie man bald genug herausfinden wird, ein sehr ernster und wichtiger Gegenstand, viel zu ernst und zu wichtig, als dass sich damit spielen liesse. Sie bildet ein Kapitel in der Geschichte des Aufsteigens des Menschen, das den Schlüssel zu vielen der wunderbarsten Räthsel in der Entwicklung des Menschengeistes enthält. Zu behaupten, dass in der Mythologie keine Vernunft herrsche, hiesse ebenso viel wie die Behauptung, dass in dem Kohlenstratum unserer Erde kein organisches Leben vorhanden sei. Und diese Entwicklung der menschlichen Vernunft ist doch sicherlich ein Gegenstand, der unserm Herzen näher liegt, als das Wachsen der Erdrinde oder selbst die Entwicklung der Lebewesen von den Moneren und den Amoeben an. Es ist allerdings wahr, eine ernsthafte Behandlung der Mythologie ist nicht so anziehend wie das, was man Volks-Storiologie genannt hat, aber es ist kaum gerecht, dass die glücklichen Kohlen- oder Diamantengräber die geduldigen Steinhauer verhöhnen, die Woche für Woche sich abmühen, ehe sie einen soliden Granitblock aus dem Gesteine alter Geschichte und Überlieferung loslösen und heben können.

Ich habe früher gelegentlich zu zeigen versucht, in welcher Weise sogenannte völkerpsychologische oder psychologische Studien uns beim Studium der alten Mythologie nützen können.

Es pflegte ein Grundsatz bei allen vergleichenden Studien zu sein, dass, wenn Völker in etwas, was in sich selbst vernünftig war, übereinstimmten, keine Nothwendigkeit vorliege, eine Entlehnung oder eine gemeinsame Quelle anzunehmen. Gesunder Menschenverstand reichte hier aus. Wenn sie aber in etwas Irrationalem übereinstimmten, so vermuthete man, dass auf der einen oder der andern Seite eine Entlehnung stattgefunden habe.

Dr. Gruppe.

Eine sehr deutliche Illustration dieses Princips hat in letzter Zeit Dr. Gruppe geliefert. Ihm fiel die Irrationalität aller Mythologie, wenn nicht gar aller Religion, so sehr auf, dass er glaubte, diese ausserordentliche Illusion könnte sich im Menschengeschlechte nur einmal gebildet haben, am wahrscheinlichsten im alten Indien, und alle Übereinstimmungen zwischen dem Glauben der Brahmanen und dem der Griechen, Römer, Germanen, Kelten und Slaven müssten daher durch thatsächliche Entlehnung oder durch Ausfuhr auf wohlermittelten geistigen Handelsstrassen von Indien nach allen Welttheilen erklärt werden, und nicht, wie meine Ansicht ist, durch eine natürliche Entwicklung, wie sie in der Sprache stattfand.

Ohne auf diese kühne Lösung des Problems der arischen Mythologie und vielleicht auch der arischen Sprache näher einzugehen, können wir doch jedenfalls den Schluss daraus ziehen, dass, wenn die Handelsstrassen der alten Welt versagen sollten, nichts übrig bleibt, als auf das gemeinsame psychologische Stratum zurückzukommen, das gewisse Übereinstimmungen zwischen den Mythologien und Religionen von Völkern, besonders von denen, die, soviel wir wissen, nie in historische Berührung mit einander gekommen sind, erklären würde.

Wenn wir Methode im Wahnsinn erkennen können, warum dann nicht auch in den seltsamen Mythen und Gebräuchen der Bewohner der Welt oder vielmehr in den Übereinstim-

mungen zwischen ihnen, die so viele Ethnologen und Psychologen verblüfft haben.

Das Schamgefühl.

Auf diese Weise lässt sich z. B. das Schamgefühl in seinen mannigfachen Äusserungen in den entferntesten Theilen der Welt erklären. Ältere Ethnologen, wie Bastholm, haben gezeigt, dass das Schamgefühl in Bezug auf die Nacktheit des Körpers durchaus nicht allgemein ist, und dass es mehr eine Vorliebe für Schmuck als irgend etwas anderes war, was Mann und Weib zuerst veranlasste, Bedeckungen verschiedener Art zu gebrauchen. Aber auch so ist die Geschichte der langsamen Entwicklung des Schamgefühls noch eins der interessantesten Kapitel der ethnischen Psychologie, und es verdient eine neue Behandlung mit Heranziehung alles des neuen Materiales, das sich seit der Zeit von Bastholm angesammelt hat. Hier liegt den Ethnologen ein weites Feld offen, wofern sie nicht vor harter Arbeit zurückschrecken, denn nur so werden sie unter die Oberfläche dringen und zu einem richtigen Verständnisse der seltsamen Gebräuche, Glauben und Mythen wilder Völker gelangen können.

Die Aufdeckung der Motive.

Was wir vor allem in jedem einzelnen Falle wissen wollen, ist das Motiv, denn es ist bekannt, dass Völker in den verschiedensten Theilen der Welt oft etwas thun, was scheinbar dasselbe, in Wahrheit aber nicht dasselbe ist, weil die Motive verschieden sind. Den eigenthümlichen Brauch der Couvade hat man in verschiedenen Theilen der Welt entdeckt; der Brauch selbst ist aber bis jetzt noch nicht völlig erklärt worden. Dasselbe gilt für den Selbstmord von Wittwen, der nachgewiesenermassen nicht nur in Indien, sondern auch in Deutschland und bei den Scythen vorgekommen ist. Chamisso erwähnt in seinen Reisen (II, 81), dass auch auf den Fiji-Inseln die Wittwen sich

nach ihrem eigenen freien Willen beim Begräbniss ihrer Gatten töteten, während auf Tonga dieser Brauch einer Familie, der der Tooitonga, eigenthümlich ist[1]). Es fragt sich aber, ob in diesen verschiedenen Ländern das Motiv immer dasselbe war. Es mag das Verlangen gewesen sein, sich mit dem Gatten in einem andern Leben zu vereinigen, der Wunsch, sich der Grausamkeit der Verwandten zu entziehen, oder einfach die Bereitwilligkeit, sich einem heiligen Brauche zu fügen, um nicht Schande über die Familie zu bringen. Es mag bei dem Opfer überhaupt kein Motiv vorhanden gewesen sein, sondern einfach die physische Gewalt, die die Gemeinde in ihrer Gesammtheit ausübte. Wofern nicht das Motiv dasselbe ist, ist der Brauch nicht derselbe; so lange das Motiv nicht entdeckt ist, sind die Thatsachen an und für sich merkwürdig, aber nichts weiter.

Hier haben die ethnologischen Studien schon grosse Erfolge gehabt. Früher glaubte man z. B., die Beschneidung sei den Juden eigenthümlich; jetzt weiss man, dass es ein Brauch war, der in vielen Theilen der Welt herrschte, in Ägypten, Arabien, Äthiopien, Kolchis, Phönicien und Syrien. Durch die Muhamedaner wurde er überall hin verbreitet, und jetzt findet er sich auf vielen polynesischen Inseln. Es ist indessen nie entschieden worden, ob dieser Brauch unabhängig zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Theilen der Welt und mit verschiedenen Zwecken entstanden ist, oder ob er nur eine Quelle und nur einen Zweck hatte und von einem Volke dem anderen mitgetheilt wurde, wie die Buchstaben des phönicischen, ursprünglich ägyptischen, Alphabets oder die arabischen, ursprünglich indischen, Ziffern.

Über abstrakte Ideen bei Wilden.

Es giebt noch einen zweiten Gegenstand, über den ein vergleichendes Studium der wilden und uncivilisirten Rassen höchst werthvolles Licht verbreiten kann.

---

1) Mariner's Tonga, I, S. 330.

Man scheint es oft als ausgemacht betrachtet zu haben, dass uncivilisirte Rassen abstrakter Ideen unfähig seien, und dass ihre Vorstellung von Göttern wild, roh, kindisch oder grotesk sein müsse. Ob dies in Bezug auf die geforderten Urwilden richtig ist, ob sie wirklich unfähig waren, abstrakt zu denken, können wir weder behaupten noch leugnen. Wenn wir aber, wie man ja behauptet, von modernen Wilden lernen müssen, wie die Urwilden ausgesehen haben, so wird uns ihre ausserordentliche Abstraktionsfähigkeit und die Erhabenheit einiger ihrer Spekulationen in Erstaunen setzen. Das Volk von Mangaia, das W. W. Gill uns so trefflich beschrieben hat, war offenbar nie von den Strahlen einer höheren Kultur berührt worden, ehe er dorthin kam. Was sie besassen, war ihr eigenes Werk, und doch erzählten diese sogenannten Wilden dem ersten Missionare, der an ihrer Küste landete, das Weltall sei gleich der Höhlung einer ungeheuren Kokosnusschale; am unteren Ende derselben sei ein dicker, in eine Spitze auslaufender Stamm, den sie Fadenwurm nennen. Das erscheint kindisch genug. Wenn sie diese Spitze aber als einen Geist ohne menschliche Gestalt bezeichnen und ihn »die Wurzel alles Seins« und die nächste Stufe Athem oder Leben nennen, so heisst es sofort, dass dies alles von Missionaren gekommen sein müsse, weil solche abstrakte Ideen bei Wilden, alten wie modernen, unmöglich seien. Das ist ein bequemer Ausweg aus einer selbstgeschaffenen Schwierigkeit; wie sollen wir aber die Existenz von Worten in dieser Sprache erklären, die einen Begriff wie Te-aka-ia-Roê, Wurzel alles Seins, wiedergeben?

Können solche Worte ohne die Hülfe abstrakten Denkens gebildet sein?

Wenn wir das Studium wilder Rassen wirklich nutzbringend machen wollen, müssen wir uns von allen vorgefassten Meinungen frei zu machen versuchen und, anstatt nach Götzenbildern oder Totems und Fetischen zu suchen, uns bemühen, hinzunehmen und zu verstehen, was die Wilden selber uns sagen können; das wird oft viel, oft wenig sein, je nach der Art und Weise, wie wir uns ihnen nähern und ihr Vertrauen gewinnen können.

Als ich vor einigen Jahren es wagte, die Wahrnehmung des Unendlichen als den Urquell aller Religion hinzustellen, — ein Ausdruck, mit dem mir, wie man mir mittheilte, Aneillon vorangegangen war — begegnete ich einem Sturme unbegründeten Tadels. Zunächst sagte man mir, dass das Unendliche nie ein Objekt der Wahrnehmung sein könnte, weil die sinnliche Wahrnehmung es nur mit endlichen oder bestimmten Objekten zu thun haben könnte. Als ob ich mich nicht sorgfältig gerade vor diesem Einwurf gesichert hätte, indem ich erklärte, dass das, was ich unter Wahrnehmung und unter sinnlicher Wahrnehmung verstände, nichts weiter wäre, als der Druck, den das Unendliche auf unsere Sinne ausübt und durch den es seine Gegenwart bekundet. Wenn unsere Augen den Horizont, d. i. ihren finis, wahrnehmen, so nehmen sie, nicht durch Überlegung, sondern durch thatsächliche Empfindung wahr, was zu gleicher Zeit das Ende des Endlichen und der Anfang des Unendlichen ist.

Wordsworth sagt von dem hinter niedrigen Wolken verborgenen Gipfel eines Berges in der Schweiz, dass man fühlte, er wäre da, obwohl man ihn nicht sehen konnte. Genau so ist es mit dem Unendlichen, das hinter den niedrigen Wolken der endlichen Dinge verborgen ist.

Diese thatsächliche Empfindung eines Jenseits in allen Dingen, grossen wie kleinen, schien mir die wahre Grundlage oder das sine qua non der Religion zu sein, weil es das Wesen aller Religion ist, transcendental zu sein, d. i. über die Grenzen unserer Sinne hinauszugehen. Dies war, wenn ich die verschiedenen Religionen der Welt richtig verstand, die Leinwand, auf der eine jede von ihnen die Umrisse ihrer Götter und Helden, ja, das ganze Bild ihrer Religion und Philosophie zeichnete.

Allein hier theilte man mir wieder und wieder mit, dass es ein unverzeihlicher Anachronismus sei, einen so abstrakten Ausdruck wie das Unendliche der ältesten Periode des menschlichen Intellekts zuzuweisen. Dachten meine Tadler wirklich, ich sei so wenig vertraut mit der Philosophie und

der Geschichte, dass ich diesen naheliegenden Einwand übersehen haben sollte? Sahen sie nicht, dass es gerade meine Absicht war, zu zeigen, dass dieser hoch abstrakte Ausdruck, das Unendliche, wie alle abstrakten Ausdrücke, seine Anfänge in etwas sehr Konkretem hatte, aus dem er sich langsam entwickelte, bis er zu dem wurde, was er heute bei uns ist? Wenn ein Ausdruck wie transcendent von dem ausging, was über die Berge oder über den Himmel gegangen war, ausserhalb unseres Gesichtskreises lag, unsichtbar, wenn auch ohne Frage real, war, warum sollte da nicht das Unendliche von den Eindrücken der Wüste, des Meeres oder des Himmels ausgehen? Bei der Wahrnehmung der letzteren sah man oder fühlte man thatsächlich, dass es etwas jenseits des Sichtbaren gebe, und das war es, was ich unter der Wahrnehmung des Unendlichen verstand. Man sagte mir, meine Definition würde auch das Unendliche der Zahl einschliessen, obwohl dies nie zu religiösen Begriffen führen könnte. Ich habe sicherlich nie behauptet, dass das der Fall sei, wenn man auch mit Recht behaupten kann, dass der Begriff des Ewigen den der numerischen und geometrischen Unendlichkeit einschliesse. Ferner hielt man mir entgegen, dass das, was ich das Unendliche nenne, nur das Unbestimmte sei; worin aber der Unterschied zwischen den beiden bestände, haben meine beredten Kritiker nie erklärt. Ein kurzes Studium des religiösen Glaubens polynesischer und melanesischer Wilder würde indessen die entschiedensten Skeptiker leicht überzeugt haben, dass diese sogenannten wilden oder jedenfalls uncivilisirten Rassen thatsächlich einen Begriff besitzen, der dem, was ich mit dem Unendlichen meinte, so nahe wie möglich kommt, eine übernatürliche Macht, die der Welt des Unsichtbaren angehört, eine Macht, die ihrem Ursprunge nach von den Naturmächten völlig verschieden ist und auf die mannigfachste Art zum Guten oder zum Bösen thätig ist. Warum diese Macht bei den Melanesiern Mana hiess, wissen wir nicht; wir kennen nur die spätere Geschichte und die vielen Anwendungen dieses Namens. Mana, sagen sie, kann

überall sein: in der Natur, im Menschen, in Worten. Es ist unpersönlich und kann oft durch übernatürliche oder magische Macht, die in einem Steine, einem Individuum oder in Formeln oder Zaubern gegenwärtig ist, wiedergegeben werden. Ein Mensch besitzt Mana oder Mana besitzt ihn, aber er selbst wird nie als Mana bezeichnet. Alle Geister und meistentheils auch die Gespenster haben Mana, und jeder Erfolg, der durch Menschen zu Stande gekommen ist, wird Mana zugeschrieben, in welchem Falle das Wort oft nicht mehr als Glück zu bedeuten scheint. Aber wenn Mana auch überall wirksam sein kann, so ist es doch selbst stets unsichtbar, unpersönlich und unerfassbar; es ist jenseits von allem Endlichen, es ist übermenschlich; man könnte es daiva oder göttlich nennen. Es ist in jedem Sinne des Wortes das Jenseitige oder das Unendliche, das Übernatürliche oder das Göttliche. Es ist merkwürdig, dass alle Personen und Dinge, in denen diese Macht wohnt, als heiss (raka) bezeichnet werden, etwas, was einen an die ursprüngliche Bedeutung von tapas im Veda erinnert.

Unsere Ansichten über den Wilden und den Urmenschen sind so sehr das Werk blosser Einbildung, dass sie beständiger Verbesserung nach den Thatsachen bedürfen. Diese Thatsachen sollte man indessen nicht ausschliesslich Kannibalen und halbthierischen Exemplaren der Menschheit entnehmen, sondern ebenso Rassen, die, wenn man sie auch uncivilisirt nennen mag, doch Sprachen besitzen, die eine beträchtliche geistige Anstrengung und Begriffe bezeugen, die die höchsten Abstraktionen, deren der Menschengeist fähig ist, verkörpern. Die Ansicht, dass es menschliche Wesen ohne abstrakte Worte giebt oder gegeben hat, kann, so oft sie auch wiederholt worden ist, nicht mehr aufrecht erhalten werden, wenn wir einmal gelernt haben, dass es unmöglich ist, dass irgend ein Wort, mit Ausnahme der aus Lautnachahmungen hervorgegangenen, ohne Abstraktion gebildet worden ist[1]).

---

1) Hobbes, Computation or Logic, Kap. II. Mill, Logic, Buch I, Kap. 2. Das Denken im Lichte der Sprache, S. 70 ff.

Fünftes Kapitel.

Lautlehre.

Allgemeine und besondere Lautregeln.

Nachdem ich mich soweit bemüht, die Existenzberechtigung der analogischen und der psychologischen Schule der vergleichenden Mythologie zu erweisen, und, wie ich hoffe, unsern sogenannten Gegnern gezeigt habe, wie willkommen ihre eigenen Arbeiten uns stets gewesen sind, wenn nur ihr Material in echt wissenschaftlichem Geiste gesammelt war, könnte ich sofort zu einer Auseinandersetzung der Principien, die die genealogische oder linguistische Schule leiten, und zu einer Vergleichung der vedischen und griechischen Mythen und Traditionen nach diesen Principien übergehen. Allein ich muss zunächst völlige Klarheit über die Stellung geben, die ich zu den Bedingungen einnehme, unter denen in den Fällen, wo sich Götter und Helden einer sachlichen Vergleichung darbieten, die Vergleichung ihrer Namen betrieben werden sollte. Es ist bekannt, dass die alten Götter vielnamig waren, und dass ihre Namen nicht nur Veränderungen, sondern ebenso auch völligem Verschwinden ausgesetzt waren. Götter können daher oft auf dieselbe Quelle zurückgehen und doch unter völlig verschiedenen Namen auftreten. Nichts kann aber älter unter den charakteristischen Merkmalen eines Gottes sein als sein Name, und daher die grosse Wichtigkeit einer Vergleichung der Namen, wo immer sie möglich ist.

Es ist ebenso bekannt, dass blosse Ähnlichkeit im Klange nicht mehr als ein genügender Beweis etymologischer Identität angesehen werden kann; dass im Gegentheil Ähnlichkeit oder

Identität im Klange zwischen den Namen vedischer und griechischer Götter berechtigtes Misstrauen erwecken würde. Wenn zum Beispiel das altnordische Wort für Dyaus Dý-r anstatt Tý-r sein würde, wenn wir im Englischen Duesday anstatt Tuesday hätten, würden die beiden Worte, obwohl phonetisch ähnlicher, etymologisch weit von einander entfernt oder unvereinbar sein. Ebenso würden wir, wenn das Wort für zehn im Deutschen decem wie im Lateinischen wäre, sofort wissen, dass die beiden genealogisch nicht mit einander zusammenhängen könnten, ja, wenn das Wort für zehn ten wie im Englischen wäre, würden wir überzeugt sein, dass es nicht das alte gemeinarische Wort für zehn wäre. Deutsche Wörter, englische Wörter, lateinische und Sanskrit-Wörter müssen alle jene phonetischen Änderungen durchgemacht haben, die sie deutsch, englisch, lateinisch oder Sanskrit machen, ehe sie ihr Heimathsrecht in irgend einer dieser Sprachen beanspruchen können.

Die Frage ist nun die: Können die Lautregeln, die für die eigenthümlichen Laute arischer Wörter in jedem einzelnen der arischen Dialekte gelten, die gleiche Geltung für Eigennamen haben, insbesondere für die Namen mythologischer Götter und Helden? Es ist dies eine Frage, die oft aufgeworfen worden ist; vor vielen Jahren hat Benfey sie gestellt, aber nie ist sie freimüthig beantwortet worden. Wofern wir nicht zu einer klaren Verständigung über diesen Punkt kommen können, werden wir uns bei jedem Schritte, den wir thun, gehemmt fühlen, werden wir um die Etymologie jedes Namens zu kämpfen und wieder und wieder die Principien, die uns leiten, zu vertheidigen haben.

Es giebt gewisse Lautregeln, die bindend sind, mögen wir nun Substantiva oder Verba oder Eigennamen behandeln. Diese werde ich sofort feststellen, und zwar so viel wie möglich, in chronologischer Reihenfolge, das heisst, so wie ich ihre Entdeckung während eines halben Jahrhunderts verfolgt und wie ich mich sorgfältig bemüht habe, sie im Laufe meiner eigenen Forschungen zu beobachten. Daran wird sich eine

Feststellung von Thatsachen schliessen, die der Geschichte der Eigennamen in verschiedenen Sprachen entnommen sind, und die den Unterschied zwischen den Lautveränderungen der letzteren und den Veränderungen der Appellativa zeigen, ein Unterschied, der bis jetzt seltsamerweise übersehen worden ist, und der eine weit eingehendere Behandlung verdient, als ich sie hier zu geben im Stande sein werde. Wenn Thatsachen Thatsachen sind, einerlei ob sie allgemein anerkannte Theorien unterstützen oder ihnen zuwiderlaufen, so sollten die Thatsachen der Geschichte der Eigennamen ebenso viel Gewicht haben wie die Thatsachen, die uns von den Lautwechseln der Nomina und Verba, der Präpositionen und Adverbien her am besten bekannt sind. Wenn die Veränderungen der Eigennamen von denen der Nomina und Verba verschieden sind, so dürfte es nutzlos sein, die Augen zu verschliessen und zu sagen, dass dies nicht der Fall sein darf, sondern dass auch sie den Lautgesetzen, die die Veränderungen anderer Wörter beherrschen, zu folgen haben. Ich weiss natürlich, dass jede Abweichung von unsern wohlbegründeten Lautregeln sofort als Willkür, nicht als bewusste Freiheit, abgefertigt werden wird, aber solange sich unsere Thatsachen nicht leugnen lassen, werden sich die Schlüsse, die wir daraus ziehen, nicht ablehnen lassen. Die Astronomen berechnen die Bahnen der Kometen nicht wie die Bahnen anderer Sterne, und wenn sie es thäten, würden ihre Berechnungen zwecklos sein. Eine ähnliche Unsicherheit müssen wir auch zugeben, wenn wir versuchen, die Identität von Eigennamen zu beweisen, besonders wenn es sich um die Namen von Göttern und Helden im Veda und in den andern arischen Mythologien handelt. Darin liegt ohne Zweifel eine Schwierigkeit; allein es ist eine Schwierigkeit, der man besser fest ins Auge sieht als dass man scheu an ihr vorübergeht, besonders wenn es keine anderen Mittel giebt, um solche lautlichen Unsicherheiten zu reduciren, wenn nicht ganz zu beseitigen.

Die Entdeckung der Lautregeln.

Da ich noch zu den wenigen lebenden Sprachforschern gehöre, die die Elemente der vergleichenden Sprachwissenschaft in dem Hörsale Bopps in Berlin lernten, so habe ich fast die ganze Geschichte jener Wissenschaft mit erlebt, und die verschiedenen Entwicklungsstufen, die sie durchgemacht hat, haben in meinen Augen ein besonderes, fast möchte ich sagen, biographisches Interesse gewonnen. Es sind sicherlich grosse Veränderungen vor sich gegangen, und im ganzen ist ein entschiedener Fortschritt zu bemerken. Wie könnte es auch anders sein, wenn wir bedenken, wie hervorragende Gelehrte das Werk Bopps, Grimms und Potts weitergeführt haben. Allein wenn auch viel gewonnen worden ist, so scheint es mir bisweilen doch, dass auch manches verloren ist, und häufig hat man in der letzten Zeit die Klage gehört, dass das Studium der Sprache und der Sprachen nicht mehr denselben Reiz habe wie in früheren Tagen, und dass es insbesondere nicht mehr denselben wohlthätigen Einfluss auf die klassischen Studien, auf das Studium der alten Geschichte, Mythologie und Religion in den Schulen wie auf den Universitäten Europas ausübe, wie das eine Zeit lang der Fall war. Worüber man sich hauptsächlich beklagt, ist, dass historische, mythologische, etymologische und philosophische Fragen beiseite stehen müssen oder ganz verbannt werden, sobald sie phonetischen Beobachtungen widersprechen oder zu widersprechen scheinen. Dass die Lautregeln, wie sie heute feststehen, vielleicht den Lautregeln, wie sie morgen gelten werden, weichen könnten, daran wird nie gedacht. Nehmen wir ein Beispiel. Sîdati, er sitzt, soll der regelrechte Vertreter von sisadati sein, mit den Zwischenstufen sisdati und sizdati. Ich will die Möglichkeit dieser Ableitung nicht bestreiten, ich möchte nur darauf hinweisen, wie dürftig das Material thatsächlich ist, das die Grundlage für ein sogenanntes Lautgesetz bildet, nämlich für das Gesetz, dass sd im Sanskrit zu zd werden und dass nach

dem Verluste des z der Vokal verlängert werden muss, wodurch schliesslich d an Stelle eines sd erscheint. Die Fälle, die sich als Parallelen anführen lassen, sind sehr gering an Zahl und sind auch nicht völlig parallel. Sanskrit nî*d*a, nidus, Nest, das man als Parallele angeführt hat, ist nicht ganz parallel. Wenn es auf ni + sada, Niedersetzen, zurückgeht, sollten wir im Sanskrit ein Wort wie nishadá, mit dem Accent auf der letzten Silbe, erwarten. Nur so würde sich das Verschwinden des wurzelhaften a von shada erklären lassen. Und während in nî*d*a das dentale d regelrecht in ein linguales *d* verwandelt ist, unter dem Einflusse des linguo-palatalen z in *niz*d*a für *nisda, ist diese Verwandlung in sîdati unterblieben, so dass ein wesentliches Element für den wirklichen Parallelismus fehlt. Ein anderer paralleler Fall ist Sanskrit pî*d*, pressen, das man als Kontraktion von pi-sad für api-sad, aufsitzen, erklärt hat. Aber auch hier ist, wie wir sehen, das d regelrecht zu *d* geworden und ist von dem Einflusse des z nicht unberührt geblieben, wie dies in sîdati für *sizdati der Fall sein würde.

Man darf auch nicht vergessen, dass, obwohl die Ableitung von pî*d* aus pi-sad und ebenso die von πιέζω aus πι-σε-σδω sehr annehmbar erscheint, doch ein Kompositum wie pi-sad nie im Sanskrit erscheint, während sich im Rigveda pi überhaupt nicht als Präposition mit Verbalformen findet.

Man wird daher wohl erst weitere Beweise abwarten müssen, ehe man dem Sanskrit ein Lautgesetz zuschreiben kann, wonach sisad zu sizd und sîd werden müsste, besonders da man sîdati im Sanskrit als analog mit Formen wie dhîp-s für *didbh-s, *dhîdps, von dabh, betrachten kann[1]).

---

1) Siehe jetzt eine erschöpfende Abhandlung über si-zd-ô von J. von Rozwadowski in Bezzenbergers Beiträgen, Bd. XXI, S. 147.

Die Beschränktheit der Beweise für Lautregeln.

Ich behaupte nicht, dass die Ableitung von nîḍa oder piḍ oder selbst die von sîdati deshalb völlig abzulehnen sei; ich möchte nur auf die Thatsache aufmerksam machen, dass die Beweise für einzelne unserer sogenannten Lautgesetze sehr beschränkt sind und bei der unvermeidlichen Dürftigkeit unseres Materials weder vermehrt noch verstärkt werden können. Lautgesetze oder, um einen bescheideneren Namen zu gebrauchen, Lautregeln oder Lautbeobachtungen müssen sicherlich, wenn einmal bewiesen, unbedingt befolgt werden; wir sollten uns nur stets zu erinnern versuchen, wie gross oder wie klein das Material ist, auf das die einzelne Lautregel gegründet worden ist. Wir sollten uns auch hüten, eine Etymologie sofort abzuweisen, wenn sie gegen eine oder die andere von unsern vielen Lautregeln verstösst, besonders wenn sie im übrigen aus sachlichen oder formellen Gründen ganz befriedigend ist.

Der Streit über θεός.

Zu den ersten Dingen, die ich in der vergleichenden Sprachwissenschaft lernte, gehörte die Identität von θεός und Sk. deva. Es machte mich betroffen und schien mir weite Aussichten des Denkens zu eröffnen. Keiner gestattete sich in jener frühen, mancher möchte sagen, vorsintfluthlichen Zeit, zu bezweifeln, dass sowohl θεός als auch deus dasselbe Wort wie deva im Sanskrit seien. Dass das Wort mit einer Aspirata im Griechischen und mit einer Media im Latein und im Sanskrit anlautete, dass Sk. e (ai) durch griechisches und lateinisches e vertreten war, schien völlig belanglos zu sein; mit einem blossen Hinweis auf Sk. dvar = gr. θύρα schien die Sache abgethan zu sein (siehe jetzt Brugmann, I, § 480). Jetzt wissen wir mehr, und doch habe ich aus Gründen, die ich später (S. 375)

anzuführen haben werde, nie in meinem Glauben geschwankt, dass θεός zu deva und deus gehört, und dass die ganze Wortfamilie von der Wurzel div oder dyu abgeleitet ist.

Die vergleichende Sprachwissenschaft in Leipzig im Jahre 1838.

Ich erinnere mich noch sehr gut eines Vortrages, den Dr. Klee in meiner Schule, der Nikolaischule zu Leipzig, hielt. Er zeigte uns nicht nur die erstaunlichen Ähnlichkeiten zwischen einer Anzahl von wichtigen Wörtern im Griechischen, Lateinischen und in einer damals noch fast unbekannten Sprache, dem Sanskrit, sondern schrieb auch die Gleichungen Zeus und Dyaüs, θεός und deva, an die Tafel. Er erklärte uns zu gleicher Zeit die wunderbare Regelmässigkeit, mit der nach Grimms Gesetz Sanskrit und griechische und lateinische Wörter im Deutschen verändert waren. Ist es möglich, fragten wir uns, dass die dunkeln Bewohner von Benares, die damals in den Augen deutscher Schuljungen nichts weiter als Neger waren, eine Sprache wie die des Homer und des Virgil gesprochen haben, dass ihre Wörter für Vater und Mutter dieselben sind wie die unsrigen, dass sie eine Literatur haben, die älter ist als irgend eine der Literaturen Europas, und dass ein solcher ununterbrochener Zusammenhang zwischen ihrer und unserer Sprache geherrscht hat, dass man, wofern eine gewisse Lautregel gegeben ist, fast errathen kann, wie die alten Bewohner der Ufer des Indus und des Ganges für Vater, Mutter, Schwester und Bruder, u. s. w. gesagt haben? Bisweilen waren die Sanskrit-Wörter beinahe dieselben wie unsere. So ist das sam, das in unserem gleichsam steckt, im Sanskrit samá. Die Lautregel, dass anlautendes s im Griechischen und im Zend durch h vertreten wird, ist bekannt, und so gelangen wir ohne weitere Schwierigkeiten zu Zend hama und griechisch ὁμός; nur müssen wir bedenken, dass das a, über dessen Aussprache im Sanskrit wir nichts wissen, unter gewissen Bedingungen im Griechischen als α, ε oder ο erscheinen kann.

Diese Dinge kamen uns wie eine neue Offenbarung vor, wie eine neue Geschichte der Welt. Wir besassen noch die Fähigkeit, über etwas zu erstaunen, was jetzt den meisten fast selbstverständlich erscheint, indem wir uns für die Richtigkeit der Sache auf die blosse Beobachtung von Lautregeln verliessen. Wir sahen in der Sprache ein Band, das alle hervorragenden Völker der Welt fester zusammen hielt, als Hirn und Blut oder sonst etwas es hätten thun können. Denn so vieles ein Volk auch verändern mag, seine Sprache kann es nicht ändern, wenn es sie auch durch eine andere zu ersetzen vermag; allein das ist etwas ganz anderes. Völker werden in der That enger durch die Sprache zusammengehalten als durch Religion, Sitten, Literatur oder Regierungsformen, weit enger als durch die Farbe ihrer Haut, ihr Blut, ihre Schädel oder ihr Haar. Es herrschte ein Enthusiasmus in jenen Tagen, als Bopp und Grimm allmächtig herrschten. Es war eine Zeit der Entdeckung und der Eroberung, fast eine Zeit der Kreuzzüge, um die heilige Wiege unseres Geschlechtes wieder zu gewinnen, und so oft sich ein neues Wort als der Sprache der noch ungetheilten arischen Familie angehörig erweisen liess, war es wie die Entdeckung eines alten unversehrt erhaltenen Fensters in den Ruinen eines alten Domes, von dem wir wussten, dass unsere Ahnen einst hindurchgeblickt hatten auf die Welt da draussen und auf die Welt dort oben.

Bopp, Pott, Grimm.

Man glaubt oft, dass man sich in jener Anfangszeit nicht um Lautregeln gekümmert habe. Das ist grundfalsch. Im Gegentheil, die Arbeiten Bopps, Grimms und Potts hatten gerade die Entdeckung von Lautregeln zur Grundlage. Das Gesetz der Lautverschiebung — so genannt, obschon kein Gesetz im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern nur eine auf Beobachtung beruhende Regel — glich einem Trompetenstosse, vor dem die Mauern des klassischen Vorurtheils gegen

die vergleichende Sprachforschung zusammenfielen. Nur bei uns in jener Zeit war eine Lautregel ein historisches Faktum, voll tiefer Bedeutung, nicht eine blosse Warnung vor unüberlegten Vergleichungen. Wie, so fragte man sich, entstanden diese wunderbaren Veränderungen, die, fast ohne Ausnahmen, den Goten sein Vieh faíhu nennen liessen, während der Hindu pa*s*u und der Römer pecu sagte? Warum war das Sanskrit t*ri*n*a* im Gotischen þaúrnus, im Angelsächsischen þorn und im Hochdeutschen Dorn? Warum hiess ein Hund im Sanskrit *s*van, im Griechischen κύων, im Lateinischen canis, aber im Gotischen hunds?

Die Lautverschiebung.

Es ist wohl bekannt, dass Grimm den Übergang einer Tenuis in die Aspirata und Media, einer Aspirata in die Media und Tenuis, und einer Media in die Tenuis und Aspirata als eine Art von Entartung ansah, als historisch und als successiv, und dass er sogar den Zeitpunkt festzustellen suchte, wann diese Veränderungen, insbesondere der Übergang vom Gotischen zum Hochdeutschen, stattgefunden hatten[1]. Ich habe zu zeigen versucht, dass physiologisch eine Veränderung wie die von d zu t und th[2] unmöglich als successiv betrachtet werden kann, und dass von der Feststellung eines historischen Datums für einen derartigen Wechsel keine Rede sein kann. Wir müssen lernen, die Veränderungen der Lautverschiebung als das Ergebniss paralleler dialektischer Mannigfaltigkeit, die bis in prähistorische Zeiten zurückreicht, als einen Fall von Nebeneinander, nicht von Nacheinander aufzufassen.

---

1) Geschichte der deutschen Sprache, S. 483: »Kaum vor dem fünften, sechsten Jahrhundert«.

2) Die Ausdrücke Tenuis, Media und Aspirata und Buchstaben wie t, d, dh sind hier natürlich nur als Typen der wirklichen Laute in den einzelnen Sprachen gebraucht; siehe Wissenschaft der Sprache, II, S. 220, Note 1.

Von diesem Standpunkte aus scheint mir das Gesetz der Lautverschiebung seinen interessantesten Charakter zu gewinnen: es enthüllt uns die dialektische Stufe der arischen Sprache lange vor der Zeit, als sie sich in nationale Dialekte wie Sanskrit, Griechisch und Latein spaltete. Der Beweis, den man mit Hülfe von vorgotischen Formen im Finnischen geführt hat, erscheint mir nicht überzeugend, da er zu viele Voraussetzungen erfordert, von denen wir nichts wissen[1]. Ja, er scheint mir das Gegentheil von dem zu beweisen, was er beweisen sollte, denn die gotische Stufe muss sicherlich schon lange erreicht gewesen sein, ehe die Finnen ein germanisches Wort entlehnen konnten.

Ausnahmen der Lautverschiebung.

Aber wenn auch dieses eigenthümliche lautliche Verhältniss zwischen den grossen arischen Dialekten, bekannt unter dem Namen Lautverschiebung, ein für allemal der alten Probe etymologischer Vergleichungen, Ähnlichkeit im Klange, ein Ende machte und, wie Grimm sich ausdrückte, die wilden Rosse der Etymologie zähmte, so fühlte man es doch zu gleicher Zeit als einen grossen Missstand, dass eine so grosse Anzahl von Ausnahmen übrig blieben, die den wohlthätigen Einfluss des Gesetzes auf die etymologische Forschung zu neutralisiren schienen. Ausnahmen, die sich erklären lassen, beweisen eine Regel; Ausnahmen, die sich nicht erklären lassen, entkräften sie. Das ist die wahre Bedeutung des Satzes »exceptio probat regulam«.

Lottner, Grassmann.

Der erste, dem es gelang, einen Theil dieser Ausnahmen zu beseitigen, war mein Freund Lottner, damals in Irland.

1) Wissenschaft der Sprache. II. S. 244.

Allein die eigentliche Entscheidungsschlacht lieferte ein Mann, der von Beruf Mathematiker war und mit grösstem Vortheile die strenge mathematische Methode auf seine linguistischen Studien übertragen hatte. Es war Grassmann[1]), und ich erinnere mich noch deutlich des Gefühles der Erleichterung, das sein Artikel in Kuhns Zeitschrift (Bd. XII) uns gab. Das geschah im Jahre 1863. Das Mittel, das er vorschlug, war indessen derart, dass es äusserst heftigen Widerspruch bei der alten Schule, wie sie damals genannt wurde, hervorrief. Grassmanns Lösung bestand in der Annahme einer Anzahl von Wurzeln mit einer Aspirata im Anlaut und Auslaut. Das lief dem phonologischen Gewissen Potts zuwider, der ganz mit Recht derartige Wurzeln als monströs und dem ganzen Organismus der arischen Sprache widersprechend betrachtete. Die meisten Gelehrten hatten damals dasselbe Gefühl, und bis zu einem gewissen Grade hatten wir Recht. Solche Wurzeln würden im wirklichen Sanskrit ebenso wie im wirklichen Griechisch Ungeheuer gewesen sein. Aber es bedurfte nur des Hinweises darauf, dass das, was wir unter einer Wurzel verstehen, bloss ein Postulat ist, und dass in der wirklichen Sprache eine der beiden Aspiraten solcher Wurzeln nothwendigerweise modificirt werden und entweder als Media oder als Tenuis erscheinen musste. Nach dieser Erklärung legte sich sogar der phonetische Zorn Professor Potts. Niemand nahm mehr Anstoss daran, das gotische dags, Tag, mit der Wurzel dah, brennen. leuchten, oder (ni)-dâgha, Hitze, verknüpft zu sehen; denn dah setzte dhah oder dhagh voraus oder, um es anders auszudrücken, es gab Zwillingsformen der Wurzel, die in Wirklichkeit entweder als dah oder als dhag auftreten. Daher dag-s, Tag, aber τέφ-ρα (für θέφρα), Asche, und lateinisch fav-illa[2]).

---

1) Wissenschaft der Sprache, II, S. 254.

2) Siehe Fick, Indogerm. Wörterbuch, s. v. dhĕghŏ.

Verners Gesetz.

Indessen noch immer blieben einige Nachzügler übrig, und das Verdienst, auch sie in Reih und Glied gebracht zu haben, gebührt einem jungen Gelehrten, Verner, dessen Name seitdem als der des Entdeckers der Verner'schen Regel, gewöhnlich Verners Gesetz genannt, bekannt geworden ist[1]). Die Entdeckung zeigte wieder einmal, wie unentbehrlich eine Kenntniss des Sanskrit und in diesem Falle des vedischen Accents für den vergleichenden Sprachforscher ist. Obwohl unser Glaube an Lautregeln damals ebenso gross war wie heute, so konnten wir uns doch nie zu der Behauptung entschliessen, das gotische fadar hänge nicht mit lateinisch pater oder Sanskrit pitar zusammen, weil es im Gotischen faþar lauten müsse und nicht fadar. Wir nahmen einfach die Thatsachen hin, wie sie waren, und erkannten die Durchbrechung eines Lautgesetzes an. Als man endlich fragte, warum Sk. pitar im Gotischen als fadar anstatt faþar erscheine, während bhrâtar, Bruder, regelrecht durch broþar vertreten sei, zeigte Verner, dass wir nur den vedischen Accent von pitár und bhrấtar anzusehen brauchten, um zu sehen, dass die klassische Tenuis nur wenn ihr ein ursprünglich mit dem Accent versehener Vokal vorausgeht, im Gotischen als Tenuis Aspirata erscheint, während sie sonst im Wortinnern zur Media wird[2]). Diese Entdeckungen waren indessen für uns nicht nur deshalb wichtig, weil sie unser phonetisches Gewissen beruhigten; noch grösser wurde ihre Bedeutung dadurch, dass sie uns neue und weite Ausblicke in die älteste Geschichte der Sprache und des Menschen eröffneten. Wurzeln mit zwei Aspiraten führen uns, wofern wir ihnen überhaupt eine historische Wirklichkeit zuschreiben, in eine Zeit zurück, die der selbständigen Ausbil-

---

1 K. Z. XXIII, S. 97 ff., 1877.

2 Wissenschaft der Sprache, II. 258; Brugmann, I, § 530.

dung des Sanskrit und der übrigen arischen Sprachen vorausgegangen sein muss, denn solche Wurzeln wie dhagh waren schon unmöglich geworden, ehe noch die Entwicklung des phonetischen Baues irgend einer dieser Sprachen zum Abschluss gekommen war. Der Umstand, dass der vedische Accent das unregelmässige d in gotisch fadar erklärte, zeigte, wie innig der Accent mit der Entwicklung der Sprache zusammenhing, wie viel Absicht in ihm enthalten war, und wie sich, wenn auch unbemerkt, sein Einfluss von den ältesten bis in die spätesten Zeiten der arischen Sprache erstreckte.

Die dreifache Differencirung von Wurzeln.

So gross war der Fortschritt auf einem Gebiete der Sprachforschung. Durch ihn wurde der anscheinend zufällige Übergang einer Tenuis in die Aspirata, einer Aspirata in die Media und einer Media in die Tenuis in eine Art von Regel und Ordnung gebracht. Die dreifache Modificirung jedes Konsonanten als entweder stimmhaft (media) oder stimmlos (tenuis) oder aspirirt (stimmhaft oder stimmlos) ist nach der heute geltenden Ansicht anfänglich absichtlich gewesen, das heisst, mit der Absicht gemacht, die Wurzel zum Ausdrucke verschiedener Begriffe zu differenciren. Wenn eine Wurzel dar, zerreissen, vorhanden war, so fühlte man die Nothwendigkeit, sie von einer andern Wurzel dhar, halten, und von einer dritten tar, überschreiten, zu unterscheiden. So lange diese Wurzeln auseinandergehalten werden konnten, war der Zweck der Sprache erfüllt; wenn aber dar einmal dialektisch stimmlos ausgesprochen wurde (und wir wissen, wie verbreitet diese Aussprache noch heute in gewissen Theilen Deutschlands ist), so musste auch tar, dessen Stelle es eingenommen hatte, wiederum durch δασύτης oder grösseren Nachdruck differencirt werden. Es musste im wahren Sinne der Lautverschiebung verschoben werden. Auch dies ist eine lautliche Eigenthümlichkeit, die

zunächst kaum bemerkt wird, wie z. B. in der irischen Aussprache der englischen Tenues. Endlich musste auch die Aspirata, die stimmhafte wie die stimmlose, die so aus ihrem rechtmässigen Platze verdrängt war, wieder von den andern unterschieden werden und zwar in der einzigen Weise, die noch übrig blieb, nämlich dadurch dass sie ihre scharfe Aspiration verlor und als unaspirirte Media ausgesprochen wurde. So war denn die dreifache Differencirung wiederhergestellt, die zur Unterscheidung dreier Wurzeln nothwendig war, die anfänglich absichtlich verschieden gestaltet worden waren.

Der Wechsel der Artikulationsstelle.

So viel über die Veränderungen, die die Hindugrammatiker Wechsel im Vâhyaprayatna der Sparsas, der Berührungen, nennen würden. Die die Sthânas oder Artikulationsstellen der Konsonanten betreffenden Änderungen, die ebenfalls seit der Zeit Grimms und Bopps in grössere Ordnung gebracht worden sind, werden wir besser später betrachten, wenn wir den besonderen Charakter der Vokale geprüft haben, da diese Sthâna-Veränderungen oft durch die Vokale veranlasst worden sind, die gewissen Konsonanten in der sogenannten Ursprache folgen oder folgten.

Schleichers Ursprache.

Wenn man die verschiedenen Stufen der linguistischen Forschung in Gedanken an sich vorübergehen lässt, kann man leicht sehen, dass es die Frage nach der Ursprache, der ältesten ungetheilten arischen Sprache, war, die besonders in Folge des persönlichen Einflusses Schleichers die Gedanken der vergleichenden Sprachforscher lange beschäftigte.

Im Jahre 1861 war die erste Auflage von Schleichers

Compendium der vergleichenden Grammatik erschienen, der 1866 eine zweite Auflage folgte. Schleicher war ein Mann, der sehr entschiedene Ansichten hatte, und er fand Unterstützung bei einer Anzahl von Schülern, die ebenso entschieden in ihren Ansichten waren. Er liess sich von dem Gedanken leiten, dass es möglich sei, aus den zehn historischen Vertretern der arischen Sprache, dem Altindischen, Altbaktrischen, Altgriechischen, Lateinischen, Umbrischen, Oskischen, Altirischen, Altbulgarischen, Litauischen und Gotischen, die typische Sprache zu rekonstruiren, aus der alle diese Sprachen entstanden waren. Obgleich der Gedanke einer gleichförmigen typischen Sprache selbst ein Fehler war, gelang es Schleicher doch, bei der Ausführung desselben unsere Kenntniss von der Entwicklung des Vokal- wie des Konsonantensystems bei den verschiedenen Gliedern der arischen Sprachfamilie vielfach in werthvoller Weise zu erweitern.

Die Dialekte gehen der klassischen Sprache voraus.

Seine Grundanschauung war indessen falsch, weil man vergessen hatte, oder noch nicht bemerkt hatte, dass die Dialekte der klassischen Sprache vorausgehen, dass der natürliche Sprachzustand von Anfang an dialektisch ist, dass in der Geschichte der Sprache Mannigfaltigkeit der Einförmigkeit, Reichthum der Armuth vorausgeht, und dass insbesondere in alten Zeiten die Entwicklung der Sprache sich stets mehr nebeneinander als nacheinander vollzieht.

Das klingt zunächst sonderbar, weil die sogenannten modernen Dialekte offenbar Verderbnisse oder Modifikationen eines nahezu gleichförmigen Typus sind, sich nacheinander und nicht bloss nebeneinander entwickelt haben. Das Italienische und das Französische setzen, als romanische Dialekte, das alte Latein, wie es vom Volke gesprochen wurde, voraus und würden ohne dies unerklärlich sein. Dass diese Dialekte Elemente enthielten, die im klassischen Latein fehlten, war eine

spätere Entdeckung, die es ermöglichte, die weitreichenden Verzweigungen von Wörtern bis auf ein Stratum zurückzuverfolgen, das selbst dem klassischen Stratum der italischen Sprache zu Grunde liegt. Wir wissen jetzt, dass es in der Natur der Sprache begründet ist, dass sie von Anfang an dialektische Verschiedenheit entwickelt. Wofern wir nicht annehmen wollen, dass die Sprache en bloc geschaffen und offenbart wurde, müssen wir schliessen, dass sie in grosser Mannigfaltigkeit entstanden sei, im Dialekte, das heisst wirklich im Dialoge, wo jeder Sprecher dasselbe Recht hatte und freien Gebrauch von diesem Rechte machte, wie es noch heute in den Zelten halbcivilisirter Nomaden geschieht[1]. Dort trägt, wie ich zu zeigen versucht habe, jeder Mann, jede Frau und jedes Kind etwas von seinem Eigenen bei und gestaltet ohne Bedenken das Überlieferte nach seiner eigenen Art zu hören und zu sprechen um. Die Ansicht, dass anfänglich eine fest bestimmte typische Form der arischen Sprache bestand, die später umgestaltet wurde, bis sie Sanskrit, Griechisch, Latein oder Gotisch wurde, ist daher mit unserer Kenntniss von der Natur der Sprache unvereinbar. Wir wissen jetzt, dass und warum jeder Versuch, eine Ursprache zu rekonstruiren, im Principe verfehlt ist. Es würde uns nicht im Traume einfallen, das Lateinische aus dem Französischen, Italienischen und Spanischen rekonstruiren zu wollen, und ebenso wenig ist es möglich, das Urgermanische aus dem Gotischen, Angelsächsischen und Althochdeutschen, oder selbst das vorvedische Sanskrit aus vedischem Sanskrit, gewöhnlichem Sanskrit, Prâkrit und den heutigen Volkssprachen wiederherzustellen, und noch viel weniger das Proto-arische aus dem Griechischen, Lateinischen, Sanskrit und Gotischen. Dies alles hindert indessen nicht, dass derartige spekulative Rekonstruktionen, wie sie sich in Schleichers Schriften finden, äusserst scharfsinnig und selbst lehrreich sind, wenn sie uns auch nur noch einmal die alte Lehre ertheilen, dass das Ideal

---

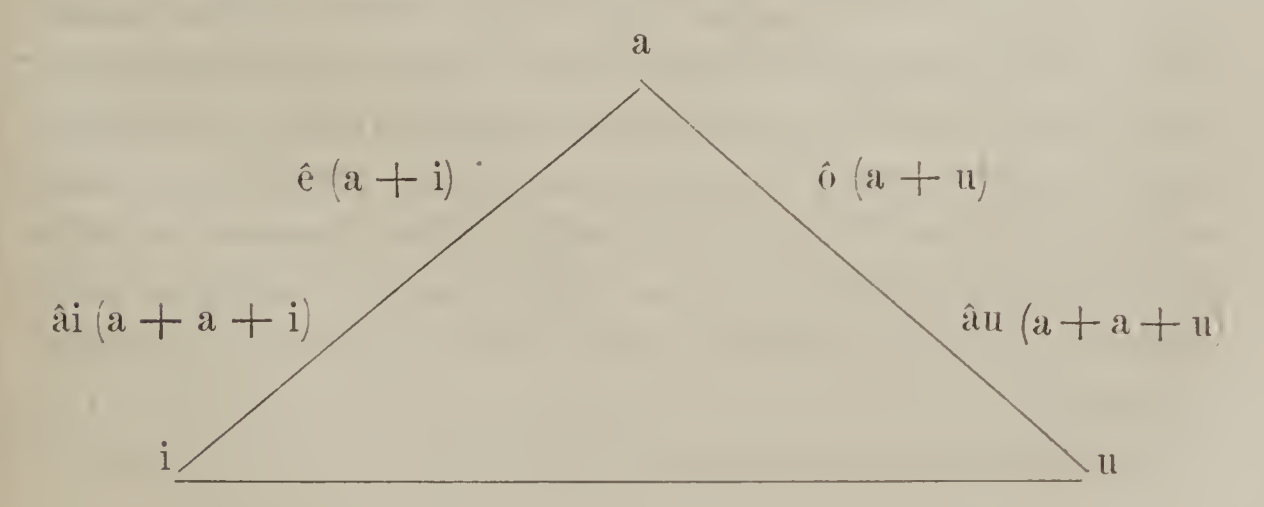
1) Wissenschaft der Sprache, Bd. I. S. 56 ff.

überall als in der Mannigfaltigkeit individueller Erscheinungen verwirklicht wahrgenommen werden kann, dass es aber in seiner typischen Einheit und Vollkommenheit für uns unerreichbar ist.

Die arischen Vokale.

Man könnte von Schleichers Standpunkt aus behaupten, dass die Mannigfaltigkeit arischer Vokale einen ursprünglichen unmodificirten Vokal voraussetze, der im Laufe der Zeit zu a, i, u differencirt wurde. Wenn historische Erwägungen Gelehrte wie Bopp, Grimm und Schleicher abhielten, ganz so weit zu gehen, so hielt es doch sie und ihre Schüler nicht ab, diese drei Modifikationen als die ursprüngliche typische Dreiheit zu betrachten, die dem ganzen Vokalsysteme der arischen Sprachfamilie zu Grunde liege. Und soviel sich auch unsere Ansichten über die historische Entwicklung der Vokale der arischen Sprachen seitdem geändert haben, so möchte ich doch nicht leugnen, dass von rein phonetischem Gesichtspunkte aus a, i, u den typischen Dreiklang bilden, der allen Vokalmodulationen in den historischen Vertretern der arischen Sprache zu Grunde liegt, wenn wir nur nicht vergessen, dass solche Postulate keine Beziehung zu den historischen Perioden der arischen Sprache haben.

Es ist bekannt, dass sich im Sanskrit, und im Sanskrit allein, diese einfache dreifache Anordnung der Vokale dauernd erhalten hat. Wir haben im Sanskrit



A, i, u kommen sowohl lang als kurz vor. Der Vokal a wird, wenn verstärkt, zu á, der Vokal i, wenn verstärkt, zu ái (e), u zu áu (o). Diese Vokalverstärkung wird von Sanskritgrammatikern Gu*n*a (Stärke) genannt, während die Verlängerung von ăi (e) und ău (o) zu âi und âu bei ihnen V*ri*ddhi oder Zunahme heisst. Die Sanskritgrammatiker erkennen ausserdem zwei vokalisirte Liquiden an, nämlich r und l, die eine Silbe für sich bilden können und dann Vokale oder Sonanten heissen, *ri* und *li*. Auf dieser Grundlage suchten Bopp, Grimm und Schleicher das Vokalsystem aller arischen Sprachen aufzubauen und zu erklären.

Bald entdeckte man indessen, dass ein wichtiger Unterschied zwischen dem Vokalsystem des Sanskrit und dem der andern arischen Sprachen bestehe. Das geschriebene Sanskrit hatte kein kurzes ĕ und ŏ, und es war die Frage, ob das Sanskrit diese Vokale verloren oder ob es sie nie besessen hatte. Dem Devanâgarî Alphabete fehlen sicherlich die Zeichen für ĕ und ŏ[1]. Allein wie jung ist das Devanâgarî Alphabet im Vergleich zu dem gesprochenen Sanskrit. Sanskrit wurde lange vor der Zeit der ersten Inschriften, die man in Indien entdeckt hat, gesprochen, ja, es hatte wahrscheinlich schon vor ihrer Zeit aufgehört, eine lebende Sprache zu sein. Auch dürfen wir nicht vergessen, dass die Laute ĕ und ŏ bekanntermassen im vedischen Sanskrit existirt haben, und dass sie ebenso im Prâkrit und im Pâli existiren. Es liesse sich hier auch anführen, dass selbst das kurze a, von dem ĕ und ŏ phonetische Modificationen sind, im Devanâgarî Alphabete nie ausser im Anfange wirklich geschrieben wird. Wir wissen in der That über seine Aussprache nichts weiter als dass sie von der aller andern Vokale verschieden war. A war, wie Pâ*n*ini lehrt, sa*m*v*ri*ta, geschlossen, nicht wie alle übrigen Vokale viv*ri*ta, offen. Wenn indessen kurzes a unter gewissen Umständen im alten Sanskrit auf eine ganz besondere Art ausgesprochen wäre, wie ε und ο im Griechi-

1) Siehe Senart, Mahâvastu, I, S. XV.

schen oder wie i und u im Arabischen, wenn ohne Vokalzeichen geschrieben, so sollte man erwarten, dass die Abhandlungen über *S*îkshâ (Aussprache) es erwähnten, und es fällt einem bei der grossen Genauigkeit dieser Lehrbücher schwer, zu glauben, dass sie es übergangen haben sollten. Andererseits müssen wir beachten, dass der Übergang von Gutturalen in Palatale im Sanskrit wie der von Gutturalen in Dentale im Griechischen auf den Einfluss eines folgenden, mehr oder weniger palatalisirten und palatalisirenden Vokals, d. h. des kurzen, als ĕ (nicht als a oder o) gesprochenen ă, zurückgeführt worden ist. Wenn wir also im Sanskrit einen ungeschriebenen a-Vokal denselben Übergang hervorrufen sehen, so können wir uns kaum dem Schlusse entziehen, dass auch im Sanskrit einzelne der ungeschriebenen kurzen ă's jene besondere palatale Färbung besassen, die fast mechanisch den Übergang eines vorausgehenden Gutturals in einen Palatal bewirkt, und daher in ihrer Qualität von anderen kurzen ă's, die keinen derartigen Übergang hervorriefen, verschieden gewesen sein müssen. Wenn *panka im Griechischen als πέντε und im Sanskrit als pá*ñk*a erscheint, so muss derselbe Einfluss, durch den das gutturale k zum dentalen t wurde, in dem a des Sanskrit latent gewesen sein, da dieses im Stande war, den Übergang des gutturalen k in das palatale *k* zu bewirken. Nehmen wir ein anderes Wort, in dem k vor einem a unverändert bleibt, wie z. B. kakshâ, so sehen wir, dass in dem entsprechenden lateinischen Worte coxa dem anlautenden Guttural nicht das palatalisirte, sondern das labialisirte a, der Vokal ŏ, folgt.

Dass im Sanskrit selbst kurzes a einer völligen Palatalisirung und Labialisirung unterworfen war, ersehen wir aus Wurzeln wie tar, tiráti neben tárati, kar und kuru, phal und phulla oder guru mit dem Komparativ garîyas. Auch im Gotischen finden wir die Modificirung von a zu i und u, während die Vokalzeichen für ĕ und ŏ fehlen. Wir sehen somit, dass im Sanskrit dieser geringere Grad von Palatalisirung oder Labialisirung, den wir im griechischen ε und ο finden, wenn

auch graphisch nicht dargestellt, uns doch noch sein wirkliches Vorhandensein durch die Veränderungen, die er auf ein vorausgehendes k ausübt, verräth.

Es war mir eine Überraschung und zugleich eine Freude, zu finden, dass Bopp schon vor langer Zeit derselben oder einer sehr ähnlichen Überzeugung Ausdruck gegeben hatte, als er schrieb:

»I cannot believe that in the language of the Brahmans, when it was a vernacular tongue, the akâra had always the power of a short a, and that the sounds of e and o never occured in it; I rather think that the sign used for the short a, was put also to express a short e and o [1])«.

Es ist dies schliesslich ja doch nicht schlimmer, als wenn ein und dasselbe graphische Zeichen a im Englischen zur Bezeichnung der verschiedenen Laute in and, art, ale und all verwendet wird, oder wenn wir im Devanâgarî Alphabete ज (*g*) für die palatale und die sogenannte linguo-palatale Media, die ich durch z oder *z* wiedergebe, schreiben.

Wir würden indessen die Grenzen des Beweisbaren überschreiten, wenn wir behaupten wollten, wie einzelne gethan haben, dass das auslautende a in pá*nk*a in der ursprünglichen arischen Sprache ĕ war, ehe es im Sanskrit zu ă wurde. Auf Grund des uns vorliegenden Beweismaterials können wir nicht mehr behaupten, als dass gewisse kurze ă's im Sanskrit einem vorausgehenden Guttural eine palatale Aussprache mittheilten, und dass dies dieselben ă's waren, die im Griechischen als ε erscheinen. Der Übergang von k in *k* war natürlich rein mechanisch, nicht dynamisch, und es war in der That ziemlich einerlei, ob es in der Schrift durch eine Modifikation des Konsonanten oder des Vokals, das heisst, durch च (*k*a) oder durch κε oder τε, dargestellt wurde.

---

1) Osthoff und Brugmann, Morpholog. Untersuchungen, 3, 95.

Die Entsprechung der arischen Vokale.

Nach der Entdeckung, dass auch das Sanskrit einmal, genau wie das Griechische und Lateinische, ausser den einfachen Vokalen a, i, u die einfachen Vokale ĕ und ŏ besass, wenn sie auch graphisch nicht dargestellt wurden und sich nur an ihren Einwirkungen auf den vorausgehenden Konsonanten oder dem Fehlen derselben erkennen lassen, folgten lange Erörterungen über den genauen Werth dieser Vokale und ihrer Entsprechungen in den westlichen und östlichen arischen Sprachen. Gelehrte wie Schleicher, Curtius, Amelung, Brugmann, Osthoff, Collitz, Ascoli, Fick, Schmidt und andere verwandten viel Scharfsinn auf diesen Gegenstand.

Ich muss gestehen, dass mich nach der Veröffentlichung von Curtius' Abhandlung über die Spaltung des A-Lauts im Jahre 1864 dringendere Pflichten viele Jahre lang abhielten, mehr als ein Zuschauer bei diesen lebhaften Discussionen zu sein. Ich muss auch gestehen, dass diese Fragen eine Zeitlang in einem Tone erörtert wurden, der viele Gelehrte von einer Theilnahme an dem Kampfe zurückschreckte. Der ehrerbietige Ton gegenüber dem Guru und das Gefühl der Anhänglichkeit gegen den alten Vater Sokrates schien eine Zeitlang bei den Schülern Curtius' erloschen zu sein. Dennoch bereitet es einem Freude, zu sehen, dass nachdem die Weissglühhitze des Streites nachgelassen, doch auch etwas reines Metall zurückgeblieben ist, während viele irrthümliche Ansichten, zu ihrer Zeit mit grossem Vertrauen vorgetragen, zu Asche verbrannt und weggeblasen sind.

Eine Behauptung giebt es indessen, gegen die ich stets protestirt habe, und gegen die ich noch einmal protestiren muss. Ich stelle nicht den grossen Fortschritt in Abrede, den wir den Arbeiten einiger Schüler Curtius' verdanken, die sich gegen das Ende seines Lebens von ihm trennten, und die als Gründer einer vollständig neuen Schule der vergleichenden

Sprachforschung hingestellt wurden. Dies letztere scheint mir eine völlig falsche Darstellung. Forscher wie Brugmann und Osthoff waren stolz darauf, das Werk von dem Punkte, wo Bopp, Grimm, Pott, Benfey, Schleicher und Curtius es verlassen, weiterzuführen, und es fand weder ein Bruch noch ein ganz neuer Anlauf statt.

Die Ausnahmslosigkeit der Lautgesetze.

Die beiden Principien, die gewöhnlich als die Kennzeichen dieser neuen Schule bezeichnet werden, die Ausnahmslosigkeit der Lautgesetze und die Wirkung der Analogie, waren keine neuen Entdeckungen, wenn sie auch zweifellos mit grösserer Strenge und Bestimmtheit als je zuvor durchgeführt wurden. Ich selbst hatte in meinen Vorlesungen über die Sprachwissenschaft (1861) zu behaupten gewagt, dass die Lautgesetze ebenso unveränderlich seien wie die Gesetze, die unsern Blutumlauf regeln, und ich hatte, wie Schleicher, eben aus diesem Grunde für die Sprachwissenschaft einen Platz unter den Naturwissenschaften beansprucht. Allerdings hatten Curtius und seine Schule sporadische Fälle oder Ausnahmen zu Lautregeln zugegeben; wenn aber die neue Schule verkündete, dass Lautgesetze so unveränderlich seien wie das Gesetz der Meder und Perser, so musste auch sie eine Klausel hinzufügen: »vorausgesetzt, dass alle Bedingungen die gleichen sind«. Mit dieser Einschränkung würde Curtius und jeder andere bereitwilligst das neue Dogma von der unbefleckten Lautlehre angenommen haben, allein die grosse Schwierigkeit, in jedem einzelnen Falle herauszufinden, ob alle bekannten wie unbekannten Bedingungen genau die gleichen sind, würde ein ebenso grosser Stein des Anstosses geblieben sein wie vorher.

Die Analogie.

Das zweite Princip, der Einfluss der Analogie oder der falschen Analogie war sicherlich nicht, wie Giles behauptet, von Whitney im Jahre 1867 entdeckt worden[1]. Ich hatte es ausführlich in allen seinen Beziehungen im Jahre 1863 behandelt[2]. Ich hatte es auf den ausgleichenden Einfluss in der Kindersprache zurückgeführt und genau dieselben Beispiele gegeben, die Whitney anführt, wie I goed, I comed, für I went, I came, badder und baddest für worse und worst. Ich habe nie Gefallen daran gefunden, Prioritätsansprüche zu erheben, allein in anbetracht dessen, dass Whitney fast Schritt für Schritt demselben Wege folgt, den ich in meinen Vorlesungen eingeschlagen hatte, dass er in seiner Vorrede (S. VII) zugiebt, Beispiele aus meinen Vorlesungen entnommen zu haben, und dass es schwer sein dürfte, Beispiele zu entlehnen, ohne zugleich die Principien zu entlehnen, die sie erläutern sollen, glaube ich mich berechtigt, zu behaupten, dass die Entlehnung in diesem wie in andern Fällen jedenfalls nicht auf meiner Seite war. Es ist nie eine angenehme Aufgabe, das Prioritätsrecht feststellen zu müssen; wenn man aber im Verdachte steht, ohne genügende Anerkennung von andern entlehnt zu haben, was andere von einem selber entlehnt haben, so hat man sicherlich das Recht, sich auf Daten zu berufen. Jeder weiss selbst am besten, was er durch eigene Arbeit entdeckt hat, und die meisten Leute wissen, was sie andern entlehnt haben. Die leidenschaftliche Sprache, die Whitney gebrauchte, wenn er seine Unabhängigkeit oder seine Abweichung von meinen Ansichten zu betonen wünschte, hat nicht gehindert, dass andere[3] seine Abhängigkeit von meinem Werke erkannten, eine Abhängigkeit, die sich viel weiter als auf blosse Beispiele erstreckt. Während ich mich aber zu meinem eigenen Schutze genöthigt

---

1) Giles, Manual of Comparative Philology, S. 45.
2) Wissenschaft der Sprache, Bd. II, S. 211.
3) F. P. Stearns, Modern English Prose Writers, S. 308.

sehe, diesen chronologischen Fehler zu verbessern, bin ich der allerletzte, um irgend welchen Antheil an den grossen Entdeckungen zu beanspruchen, die Brugmann, Osthoff und andere bei der Anwendung dieses Princips der Analogie auf jede kleine Veränderung in der Entwicklung der Sprache gemacht haben.

Ob wir dieses wichtige Element in der Entwicklung der Sprache Analogie oder falsche Analogie nennen, macht wenig aus, so lange wir nur wissen, was wir damit meinen. Es mag ganz richtig sein, wie ich in einer Note bemerkte (Wissenschaft der Sprache. II, S. 212), dass das, was wir »falsche Analogie« nennen oder was die Alten bisweilen »Anomalie« nannten, völlig berechtigt ist, dass Kinder seit undenklichen Zeiten ein Recht auf ihre Unregelmässigkeiten und Bauern auf ihre vulgären Ausdrücke haben. Ich will nicht das Princip der liberté und égalité in der Sprache bestreiten, allein das nimmt uns nicht das Recht, solche Formen wie essendo oder suntemu vom Standpunkte des Latein aus als Schnitzer oder in höflicherer Sprache als falsche Analogien zu behandeln.

Die Wichtigkeit des Sanskrit.

Man hat auch geglaubt, dass durch die Entdeckungen dieser neuen Schule der vergleichenden Sprachforschung die Autorität des Sanskrit als des wichtigsten Zweiges der arischen Sprachfamilie bedeutend herabgesetzt worden sei. Es scheint mir im Gegentheil, dass das alte Dictum Schleichers, dass je östlicher eine arische Sprache sei, um so alterthümlicher ihr grammatischer Bau sei, nachdem es wüthende Angriffe erfahren und als Hochverrath verschrieen war, neue und sehr starke Unterstützung gerade bei der Schule gefunden hat, die es angeblich widerlegt hat. Die Thatsache, dass das r, das l und die Nasale der Vokalisirung ausgesetzt sind, durch die in der letzten Zeit so viele Schwierigkeiten gelöst worden sind, war deutlich angedeutet und mehr als bloss angedeutet

in Pâ*n*ini's Grammatik. Noch überraschender und wichtiger in ihren weitreichenden Verzweigungen war die Entdeckung Verners, dass der ursprüngliche vedische Accent die lautliche und grammatische Entwicklung der westlichen Sprachen bis in die geringsten Kleinigkeiten hinein regle. Es wird einem bisweilen schwer, an die ununterbrochene Dauer der Einwirkung des Accentes von den ältesten bis auf die jüngsten Bildungen der arischen Sprache zu glauben, und noch schwerer, sie zu verstehen. Allein nichts lehrt uns mit zwingenderer Gewalt die Zusammengehörigkeit der arischen Sprachen und indirekt die Zusammengehörigkeit derer, die sie sprachen und noch heute sprechen, als dieser Einfluss des Accentes als des Lebensprincipes, ja, als der eigentlichen Seele der Sprache, wie sie in Indien oder in Deutschland, wie sie vor Tausenden von Jahren oder im heutigen Augenblick gesprochen wird.

Der vedische Accent.

Bei diesen Forschungen über den Einfluss des Accentes bin ich wie die meisten, die Pâ*n*ini studirt haben, stets den Fusstapfen Benfeys gefolgt. Vieles hätte man, wie ich oft bemerkt habe, von den alten Hindu-Grammatikern lernen können, ja, manche Entdeckung hätte nicht zum zweiten Male gemacht zu werden brauchen, da sie im *S*âstra Pâ*n*ini's fertig vorlag, wofern wir nur richtig interpretiren. Die wahre Natur des Accentes, der uns als exspiratorisch erscheint, während er ursprünglich, wie ich im Jahre 1869 bemerkte, chromatisch war, war deutlich durch Namen wie svara, Ton, udâtta, gehoben, anudâtta, nicht gehoben, gekennzeichnet. Das Prâti*s*âkhya, das ich 1869 herausgegeben und übersetzt habe, lässt ebensowenig einen Zweifel darüber wie der griechische Name προσῳδία, d. h. Beigesang, accentus, wenn auch der Übergang dieses ursprünglich musikalischen Accentes in den exspiratorischen eine Phase in der Geschichte der Sprache bildet, die noch einer genügenden Erklärung bedarf.

Die schwachen und starken Endungen.

So war z. B. Bopps wichtige Entdeckung, dass gewisse Kasusendungen schwach, wie er sich ausdrückte, und andere stark seien, dass starke Endungen schwache Stämme, schwache Endungen starke Stämme erfordern, deutlich in Pâ*n*ini's Grammatik dargelegt. Und nicht nur waren die Thatsachen hier richtig angegeben, es war hier auch die einzig richtige Erklärung derselben gegeben, eine Erklärung, die zuerst Benfey vorgeschlagen hatte, und die jetzt, glaube ich, von jedermann angenommen worden ist. Alle Kasusendungen und alle Suffixe, die in Pâ*n*ini's Grammatik mit einem p versehen (pit) sind, sollen anudâtta sein (Pâ*n*. III, 1, 4), das heisst, sie haben keinen Akut und lassen den Stamm entweder unbeeinflusst oder gestatten seine Verstärkung. Dies ist die allgemeine Regel, die auf die Nominalstämme auf a, i, u und auf eine Anzahl anderer Stämme, die in unsern Grammatiken als regelmässig oder unveränderlich gegeben werden, Anwendung findet. Dann folgen die Ausnahmen (Pâ*n*. VI, 1, 166 ff.), das heisst, die Stämme, nach denen gewisse Endungen den Akut behalten und daher die Schwächung des Stammes bewirken.

Historisch betrachtet war der Vorgang wahrscheinlich umgekehrt, allein das kümmert einen Grammatiker wie Pâ*n*ini nicht. Er giebt uns einfach die Thatsachen der Sprache, wenn er es uns auch durch seine Klassificirung ermöglicht, ihre Entwicklung zu beobachten. Wenn wir bedenken, dass es in der Natur des Accentes begründet war, auf die modificirenden und daher zur Zeit am meisten interessirenden und wichtigsten Silben zu fallen, so werden wir leicht einsehen, warum die modificirenden Kasusendungen den Accent erforderten. Diese Endungen drückten die lokalen, temporalen, modalen oder kausalen Beziehungen der Glieder eines Satzes aus; sie erforderten daher eine nachdrückliche Hervorhebung, das heisst, den Accent. Nur die Endungen, die am wenigsten von ihrem ursprünglichen lokalen Charakter bewahrt hatten, die in der

That rein logisch geworden waren, indem sie nichts weiter als das Subjekt und das Objekt eines Satzes bezeichneten erforderten keinen solchen Nachdruck oder hatten ihn aufgegeben, wenn sie ihn je besassen. Daher sind bei einer beschränkten Anzahl von alten und daher unregelmässigen Substantiven die Endungen des Nominativs und Akkusativs des Singulars, des Nominativs und Akkusativs des Duals und des Nominativs des Plurals unaccentuirt oder schwach und lassen den Stamm unverändert, ja, bewirken in einzelnen Fällen seine Verstärkung. Dies ist das allgemeine Princip, und es ist in seiner Allgemeinheit völlig verständlich. Benfey durchschaute dieses Princip völlig; nur sah er, da er die Sprache historisch behandelte, dass das, was uns als Ausnahme erscheint, in Wahrheit den ursprünglichen Zustand der Dinge bildet und das zu Grunde liegende Princip verräth, das in der beständig zunehmenden Klasse der regelmässigen Substantive verloren gegangen ist.

Ich erinnere mich noch sehr wohl, wie ich vor vielen Jahren bei einem Besuche in Berlin diese Thatsache meinem alten Lehrer, Prof. Bopp, im Gespräche vorlegte. Es war noch vor der Veröffentlichung seines Buches über das Accentuationssystem (1854). Ich war damals allerdings nicht im Stande, ihn von dem wahren Charakter des Accents, soweit er zur Differencirung und Hervorhebung verwendet worden ist, und von seiner rein mechanischen Wirkung, soweit es sich um seinen Einfluss auf die Laute handelt, zu überzeugen. Ich erwähne dies hier nur, um zu zeigen, wie natürlich, ja, wie unvermeidlich diese Ansicht über diese Wirkung des Accentes im vedischen Sanskrit für jeden war, der mit Pâ*n*ini's Grammatik und mit der praktischen Anwendung seiner Regeln auf Nominal- und Verbalstämme im Veda vertraut war. Jede Seite in Sâya*n*a's Kommentar ist voll von Anwendungen der Regeln Pâ*n*ini's auf die im Veda vorkommenden Verbal- und Nominalformen.

Die Erklärung des Ablauts.

Und was für die Deklination und die Pada-, Aṅga- und Bha-Stämme[1]) der Nomina gilt, gilt ebenso für die Konjugation und die Schwächung und Verstärkung der Verbalstämme oder Wurzeln. Die Schwächung oder Verstärkung der Verbalwurzeln war ebenfalls den alten Sanskritgrammatikern völlig bekannt. Nur kennzeichneten, wo Bopp von starken und schwachen, Guṇa oder kein Guṇa des Wurzelvokals erfordernden Endungen sprach, die Hindu-Grammatiker einfach eine Anzahl von Endungen durch ein p, was anzeigen sollte, dass diese Endungen keinen Accent hätten, und dass daher die Wurzel vor ihnen ihren Accent und ihre volle Stärke bewahrte. Hier würde es zweifellos sehr schwierig sein, die Gründe zu analysiren, die das linguistische oder logische Bewusstsein der Âryas veranlassten, einige Endungen als schwach (unaccentuirt) und andere als stark (accentuirt) zu betrachten. Und auch hier müssen wir zugeben, dass die Zahl der Ausnahmen sehr gross ist, dass aber nichtsdestoweniger die alten Grammatiker Recht hatten, wenn sie es als ein allgemeines Princip aufstellten, dass der Accent die Verstärkung oder Schwächung des Verbalstammes bewirke. Wenn wir im Sanskrit sagen: —

---

1) M. M., Sanskrit Grammar, 2. Aufl., § 179. Ich betrachte den Pada-Stamm als den eigentlichen Stamm, den Aṅga-Stamm als den verstärkten und den Bha-Stamm als den geschwächten Stamm. Wir finden den Pada-Stamm stets in der Komposition verwendet. Ich würde den Pada-Stamm die Grundstufe nennen, den Aṅga-Stamm die Hochstufe, und den Bha-Stamm, wo er vorkommt, die Tiefstufe, wenn es auch vielleicht besser sein dürfte, die technischen Ausdrücke der Sanskrit-Grammatik beizubehalten. Die Hochstufe und die Tiefstufe gestatten eine Unterabtheilung, und wir könnten daher zwischen einer Höchststufe und einer Tiefststufe unterscheiden und sie, wenn nöthig, als Dehnstufe und als Schwundstufe bezeichnen.

dvésh-mi	aber dvish-más
dvék-shi	dvish-*thá*
dvésh-*ti*	dvish-ánti,

so war die Ursache davon der Accent, der die Endungen des Singulars verlassen hatte, aber auf denen des Plurals geblieben war. Warum, können wir nicht sagen, haben auch vielleicht in anbetracht der souveränen Macht, die den Bildnern und Sprechern jeder Sprache zukommt, sowie des Einflusses der Analogie und der häufigen Wiederholung nicht das Recht, darnach zu fragen.

Wir können vielleicht in dem Umstande, dass der Accent auf die modificirenden Silben geworfen wird, den Wunsch und Willen des Sprechers erkennen; trotzdem aber war es ein Fehler von Grimm, diesen Veränderungen der Nominal- und Verbalstämme einen dynamischen Charakter zuzuschreiben. Es ist ganz natürlich, dass Semitisten Vokalveränderungen wie Katala, Kutila u. s. w. als dynamische Veränderungen einer Wurzel KTL bezeichnen, weil für sie eine mechanische Ursache bis jetzt noch nicht entdeckt worden ist; allein dass Grimm, der selbst die rein mechanische Natur des Umlauts, der Veränderung von Vater zu Väter, Mutter zu Mütter, u. s. w. erwiesen hatte, nicht einen ähnlichen mechanischen Charakter in den Veränderungen des Ablauts, wie ich binde und ich band, véda (οἶδα) und vidmá (ἴδμεν), ich weiss und wir wissen, entdeckte, ist seltsam. Es beweist indessen noch einmal die Wahrheit von Schleichers altem Ausspruch über den ausserordentlichen Nutzen der ostarischen Grammatik zum richtigen Verständniss der westarischen Sprache, wenn wir sehen, wie der Ablaut, der selbst in den Augen eines Grimm etwas Geheimnissvolles blieb, im Sanskrit sonnenklar zu Tage tritt. Wenn wir die Sanskritgrammatiker fragten, warum sie im Perfekt sagen:

véda = οἶδα,	vidmá = ἴσμεν (ἴδμεν),
véttha = οἶσθα	vidá = ἴστε,
véda = οἶδε,	vidús = ἴσασι,

so würde ihre Antwort sein, weil die Endungen des Singulars pit sind, ein p als Merkmal und daher keinen Accent haben

und die Wurzel nicht schwächen. Warum gewisse Endungen den Accent haben und andere nicht, darüber können wir nur Vermuthungen aufstellen. Was immer auch der Grund für die Accentlosigkeit der Endungen des Singulars und die Accentuirung der Endungen des Plurals und Duals sein mag, ihre Wirkung auf den Stamm erweist sich jetzt als rein mechanisch. Dies bringt uns dem Verständnis jenes geheimnisvollen Vorgangs näher, für den Grimm zum ersten Male die Thatsachen gesammelt und klassificirt hatte, wenn sie auch unerklärt blieben, bis man die Bedeutung von pit und ṅit zu verstehen begann.

Und was für die Personalendungen gilt, gilt natürlich im gleichen Masse für die Verbalsuffixe, die die Verbalstämme der Bhû- und Tud-, Div- und *K*ur-Klassen bilden. Auch hier wird die Wurzel, wenn der sogenannte vikara*n*a pit ist, verstärkt. So wird budh mit dem vikara*n*a *s*ap zu bódha in bódhâmi, während tud, das das apit vikara*n*a *s*a anfügt, tudá bleibt, wie z. B. in tudấmi. Dies alles ist völlig klar, wenn wir uns die Phraseologie der Hindugrammatiker aneignen und uns sowohl an die allgemeinen Regeln als auch an die Ausnahmen halten, die sie so sorgfältig gesammelt haben.

Die Schwächung und Verstärkung des Stammes.

Wir brauchen hier nicht auf die lange Erörterung einzugehen, die dieser Entdeckung folgte, nämlich ob die pit-Endungen eine Verstärkung der Wurzel oder die ṅit- d. h. apit-Endungen eine Schwächung derselben bewirkten, ob mit andern Worten die ursprüngliche und ältere Form der Sanskrit-Wurzel budh war, das durch Gu*n*a zu báudh, d. i. bodh, erhöht wurde, oder ob ein ursprüngliches báudh, d. i. bodh, zu budh geschwächt wurde. Ich erkenne die Gewichtigkeit jener scharfsinnigen Argumente völlig an, um derentwillen wir auf Grund von Formen wie sarati und s*r*ita, patati und paptus, báudh, nicht budh, als die ursprüngliche Wurzel annehmen

sollen, und ich sehe auch nicht ein, was es schaden kann, von beudh oder πευθ als der Grundform des Verbalstammes zu sprechen. Ich kann nur sagen, dass die Sprache sich nicht leicht durch Argumente in die Ecke treiben lässt. Sie beansprucht gar nicht, stets konsequent zu sein, sondern schickt uns so und so oft mit einem einfachen »car tel est mon plaisir« davon. Es ist noch nie der Beweis geliefert worden, dass báudh dem budh oder váid dem vid zeitlich voranging; aber selbst, wenn das der Fall gewesen wäre, würde es noch von rein phonetischem Standpunkte aus unmöglich sein, báudh als ursprünglicher als budh oder váid als ursprünglicher als vid zu betrachten. Wer die Wurzeln einfach als den letzten Rest grammatischer Zerlegung ansieht, wird nie bei báudh in seiner lautlichen Analyse Halt machen, sondern budh so gut wie s*ri* als die letzten Reste oder als die Wurzeln postuliren. Wer die Wurzeln, wie sie thatsächlich in der Sprache vorkommen, betrachtet, wird sich auf Worte wie dîrgha-*s*ru(t), ushar-budh, goshu-yudh als Beispiele für das Erscheinen der Wurzeln *s*ru, budh, yudh in ihrer einfachsten Form berufen. Ich selbst würde budh oder yudh in solchen Zusammensetzungen nie Wurzeln nennen, weil sie, obwohl äusserlich mit den Wurzeln budh und yudh identisch, doch dynamisch gebraucht sind und der wirklichen Sprache angehören.

Wenn wir konsequent argumentiren wollen, sind wir genöthigt, zuzugeben, dass eine Wurzel, eben weil sie eine Wurzel ist, nie auf der Oberfläche der Sprache erscheinen kann.

Für praktische Zwecke erscheint es mir indessen weit besser, wenn es sich ums Sanskrit handelt, von einer Wurzel budh oder vid zu sprechen als von einer Wurzel báudh und beudh oder váid und veid. Die Sanskrit Grammatik kennt solche Wurzeln nicht, und jede Sprache hat ein Recht auf ihre eigene grammatische Terminologie und ihre eigenen phonetischen Idiosynkrasien. Als Sanskritisten müssen wir auch fernerhin von pit und apit, von Gu*n*a (Verstärkung), V*ri*ddhi (Verlängerung), und Samprasâra*n*a (Zusammenziehung) sprechen, wenn wir auch in der vergleichenden Grammatik, wenn wir es vor-

ziehen, Ausdrücke wie Hochstufe, Mittelstufe, Tiefstufe, Schwächung, Dehnung u. s. w. gebrauchen mögen. Die Einführung einer neuen Terminologie leidet vor allem an der Schwierigkeit, ihr allgemeine Anerkennung zu verschaffen und es völlig klar zu machen, wie sie der Terminologie, die sie ersetzen soll, entspricht.

Aṅga-, Pada- und Bha-Stufe würden genau durch Hoch-, Mittel- und Tiefstufe vertreten sein; Gu*n*a und V*ri*ddhi würden aber im Sanskrit eine weit genauere Definition erfordern. Das, was wir V*ri*ddhi nennen, scheint mir bei seinem beharrlichen grammatischen Charakter dem Sanskrit eigenthümlich zu sein, wenn wir auch analoge Bildungen sporadisch auch in andern arischen Sprachen antreffen. Ich bin auch nicht sicher, dass diese V*ri*ddhi einzig und allein vom Accente abhängt, und ob es nicht vielmehr eine Verlängerung ist, die durch gewisse Ableitungssuffixe hervorgerufen wird. So hängt zum Beispiel das lange â in tudấmi und das kurze a in tudási nicht vom Accent ab, ebenso wenig wie das o in φέρομεν verglichen mit dem ε in φέρετε. Der Übergang von buddha in bauddha, von veda in vaidika, von pata in pâta, ist eine Verlängerung, die immer durch gewisse Suffixe hervorgerufen wird, aber nicht durch den Accent, der Verstärkung und nicht blosse Verlängerung bewirkt. In anbetracht aller Umstände würde ich es sicherlich vorziehen, die Wurzeln in der Form anzunehmen, in der die Sanskritgrammatiker sie geben. Auch De Saussure's Argument scheint mir nicht entscheidend zu sein. »Wenn wir budh als Wurzel bezeichnen«, sagt er, »müssen wir pt ebenso nennen, denn überall wo wir budh finden, wie zum Beispiel in bubudhús, finden wir pt wie in paptús!« Nun, zunächst würde ich mich durchaus nicht vor einer Wurzel PT entsetzen; im Gegentheil, ich würde sie als einen ausgezeichneten Vertreter des idealen Zustandes einer Wurzel betrachten, gerade wie wir im Hebräischen KTL eine Wurzel nennen und nicht Katala. Zweitens ist es aber, bevor wir diese Schlussfolgerung acceptiren, nothwendig, die Wurzeln, wie sie im Sanskrit gegeben sind, zu klassificiren und, wie

bei den Nominalstämmen, wenigstens drei Klassen zu unterscheiden: 1) Wurzeln, die sowohl geschwächt wie verstärkt werden können; 2) Wurzeln, die verstärkt, aber nicht geschwächt werden können; 3) Wurzeln, die geschwächt, aber nicht verstärkt werden können.

Budh ist eine Wurzel, die nie geschwächt werden kann, weil das u das Wesentliche der Wurzel bildet. Eine Veränderung zu a oder i würde die Wurzel vernichten. Daher konnte bubudhus nicht zu bubdhus, wie papatus zu paptus, geschwächt werden. Dasselbe gilt für viele Wurzeln, wie khad, knas, taksh, tard, die *k*akhadus, *k*aknasus, tatakshus und tatardus bilden, denn wenn sie ihr a verlören, würden sie, wenigstens für einen indischen Mund, nicht mehr aussprechbar sein. Warum sollen wir daher nicht auch fernerhin pat die Wurzel oder, wenn nothwendig, die Mittelstufe oder noch besser die Grundstufe nennen und in Wurzeln wie pat pát (pât) als die Hochstufe und pt als die Tiefstufe oder Schwundstufe bezeichnen? Einige Wurzeln können keine tiefere Stufe haben, wie zum Beispiel taksh, tud, budh; andere können keine höhere Stufe haben, wie dhâ, sthâ, dâ, wenigstens nicht im Sanskrit; andere haben beide Stufen, wie *g*an in *g*añ*g*anti, in *g*âna (Geburt) und in *g*a*g*ñe. Bei Wurzeln mit inlautendem oder auslautendem tönendem r (ऋ) müssen wir bedenken, dass dieser Vokal im Sanskrit sowohl ĕr als auch rĕ vertreten kann. Dies ĕr erscheint geschwächt in s*ri*ta, verstärkt in sarati. Das rĕ von grĕh erscheint geschwächt in g*ri*h*n*âti, g*ri*hîta, verstärkt in agrahît. Wenn wir V*ri*ddhi einschliessen, sollten wir auch Lopa einschliessen, und dann könnten wir das âr in asârshît und das râ in *g*agrâha V*ri*ddhi oder die Langstufe und den Lopa wie z. B. in sasrus die Schwundstufe nennen. Ich sehe nicht ein, wie die Zulassung von Wurzeln wie báudh (bodh) oder váid (ved) oder sar auch nur im geringsten den lautlichen Vorgang, den wir zu erklären haben, vereinfachen könnte, und ich meine, die eingeborenen Grammatiker Indiens haben uns ein Beispiel gegeben, dem wir mit Vortheil folgen sollten.

Wir können leicht verstehen, warum bei der Schwächung eines Stammes wie pat zu pt der udâtta auf der folgenden Silbe die Verschluckung des a in der Wurzelsilbe veranlasst haben sollte; warum aber, wie man jetzt behauptet, derselbe Einfluss einen Diphthong mit seinen konstituirenden Elementen auflösen und uns i und u für ê (ai) und ô (au) hinterlassen sollte, ist schwerer einzusehen. Auch Kögels Erklärung, dass ê zu î und später dann zu ĭ, ô zu û und später zu ŭ wurde, dürfte uns kaum weder vom historischen noch vom phonetischen Gesichtspunkte aus viel weiter helfen. Anderswo giebt es im Sanskrit solche Mittelstufen wie î und û zwischen ê, ô und i, u nicht, denn Saussure's Ableitung von pûta von péuata ist nie bewiesen worden, während Sk. gûhati kaum als Schwächung von *góhati erklärt werden kann, da, soweit wir wissen, gohati nie existirte. Auch so vereinzelte Fälle wie gotisch lûkan, sûgan und sûpan können die viel weiter reichende Einwirkung des Accentes auf den Wurzelvokal im Sanskrit nicht erklären. Dass i und u, wenn mit dem musikalischen Hochtone gesprochen, sich dem Laute des ê (ai) und ô (au) nähern, ist phonetisch begreiflich und jedenfalls viel verständlicher als die Auflösung der Diphthonge ê und ô in ihre Bestandtheile und der Wegfall ihres ersten Elementes, des ă. Selbst in modernen Sprachen wird ein mit dem Accent versehenes i leicht zu ei und u zu au, wie zum Beispiel in englisch line, heute lain gesprochen, oder hûs, heute Haus. Die Thatsache, dass die alten indischen Grammatiker, die die Sprache, die sie analysirten, sprachen und hörten, durch ihre eigenen Beobachtungen zu der Annahme geführt wurden, dass budh zu bäudh verstärkt (gu*n*a), nicht bäudh zu budh geschwächt worden sei, sollte ebenfalls ein gewisses Gewicht für eine Frage haben[1]), bei der im übrigen die beiden Wagschalen vollständig gleich zu bleiben scheinen. Wir verdanken den alten indischen Grammatikern und ihren staunenswerthen Beobachtungen über die Wirkungen des Accents auf

---

1) Vgl. Benfey, Orient und Occident, III, S. 24.

die Wurzelvokale in allen ihren Einzelheiten viel zu viel, als dass wir erlauben könnten, dass ein historischer Terminus wie Gu*n*a einfach bei Seite geworfen werde.

Was die Verlängerung des u in gûhati betrifft, so sehe ich nicht ein, warum sie anders aufgefasst werden sollte als die Verlängerung des i in dîvyati oder die des a in *s*am, tam, dam, *s*ram, bhram, ksham, klam und mad, die alle ihr a zu â verlängern (Pâ*n*. VII, 3, 74).

Der wahre Werth der Lautlehre.

Man hat in der letzten Zeit oft behauptet, dass diese bis in die kleinsten Einzelheiten gehenden phonetischen Forschungen das Interesse der Sprachforscher viel zu viel absorbirt hätten, dass sie schliesslich denn doch nur das Mittel zu höheren Zwecken seien, und dass hier, wie anderswo, die Gefahr vorhanden sei, dass das Mittel als Zweck betrachtet würde. Dieser Vorwurf enthält zweifellos etwas Wahres. Wie so oft hat hier das, was ursprünglich nur ein Instrument in der Hand erfahrener Benutzer war, so viele neue Seiten entwickelt, so viele neue Fragen aufgeworfen und zu so vielen neuen Untersuchungen angeregt, dass es nach einer gewissen Zeit zum Range einer selbständigen Wissenschaft erhoben worden ist.

Ich liess es mir nicht träumen, als ich von Benfey und andern getadelt wurde, dass ich zuerst die Lautlehre in die vergleichende Sprachforschung eingeführt hätte, weil ich in meinen Vorlesungen (1861) die Nothwendigkeit betont hatte, die Lautlehre zum Grundsteine jener Wissenschaft zu machen, dass in so kurzer Zeit aus dem Grundsteine ein so grossartiger Bau werden würde, dass er fast die ganze Sprachwissenschaft selbst überschattet. Die Entdeckungen, die man in diesen unterirdischen Regionen der Sprache gemacht hat, sind sicherlich staunenswerth. Die Übereinstimmungen in Kleinigkeiten, der beständige Parallelismus im Wechsel der Vokale und Konsonanten sind oft unglaublich und doch nach der ein-

gehendsten Prüfung über allen Zweifel erhaben. Und wenn wir dann bedenken, dass diese unveränderlichen Wechsel in den Vokalen und Konsonanten in einem Körper stattfinden, der kaum einen materiellen Zusammenhang hat, der aus dem flüchtigen Hauche besteht, den Millionen von Individuen unter beständig wechselnden Umständen von sich geben, der Jahrhunderte lang bestanden hat, ohne der Kontrolle einer dauernden Literatur, einer Schule oder einer Akademie unterworfen zu sein, so scheint die Thatsache, dass ein Accent, wie er einst im vedischen Sanskrit gesprochen wurde, bestimmt, warum wir Vater, Mutter, aber Bruder sagen, zunächst fast einen grösseren Glauben zu erfordern als irgend ein Mirakel. Wenn wir bedenken, wie kaum ein einziger Vokal von verschiedenen Personen wirklich ganz gleich ausgesprochen wird, welche Verwüstungen Lokaldialekte noch in heutiger Zeit unter unseren Vokalen anrichten, wie die Zeitungsverkäufer auf den englischen Bahnhöfen »paiper« anstatt paper rufen, ein Wort, womit der Ägypter ursprünglich seinen Papyrus bezeichnete, so werden wir Bedenken tragen, zu glauben, dass jeder Vokal im Sanskrit, Griechischen, Lateinischen und Gotischen gerade so erscheint, wie er nach den unveränderlichen Lautgesetzen erscheinen sollte[1], und dass die geringste Vokalabwechslung, zum Beispiel moter anstatt des richtigen mater, die Verwandtschaft der Namen für Mutter im Latein und in der übrigen arischen Familie ein für allemal aufheben würde.

Das Werden der Laute.

Ja wir müssen noch einen Schritt weiter gehen. Wir betrachten gewöhnlich die Verschiedenheiten in den Vokalen und Konsonanten, wenn sie in denselben Wörtern im Sanskrit, Griechischen, Lateinischen und Gotischen vorkommen, als

---

1) Siehe Chips from a German Workshop, 1894, Bd. I, S. 158 über dead und death.

Veränderungen, die das Ergebniss zeitlicher Entwicklung sind. Wir sagen, das t in Sanskrit bhrâtar sei zu th in gotisch brôthar, Sanskrit dh zu gotisch d, Sanskrit d zu gotisch t geworden. Das mag für praktische Zwecke nützlich sein, allein es widerspricht allen historischen Principien. Wenn im Gotischen eine Tendenz bestanden hätte, t zu th zu verändern, so hätte dieselbe Sprache kaum th (dh) zu d und d zu t verändern können.

Und wir haben auch wirklich nicht das geringste Recht, das t in Sanskrit trayas, das dh in Sanskrit *dhvâr (dvâr) oder das d in Sanskrit dvau als älter oder berechtigter anzusehen als das th in gotisch threis, das d in gotisch daúr oder das t in gotisch twai. Wir sind gezwungen, mögen wir es nun wollen oder nicht, diese konsonantischen Verschiedenheiten als dialektische Verschiedenheiten in der Aussprache zu betrachten, die während der prähistorischen Periode der arischen Sprache bestanden und mit wunderbarer Hartnäckigkeit von einem oder dem anderen der verschiedenen Glieder der arischen Sprachfamilie Tausende von Jahren hindurch bis auf den heutigen Tag erhalten worden sind.

Und diese Ansicht über die Veränderungen der Konsonanten gilt in gleichem Masse für die Veränderungen der Vokale, die wir im Vorausgehenden betrachtet haben. Wenn wir sagen, Sk. i und u wurde zu ăi (e) und ău (o) verstärkt und zu âi und âu verlängert, oder idg. ei und eu wurde zu i und u geschwächt, so nehmen wir Dinge als feststehend an, die nie bewiesen worden sind. Können wir uns vorstellen, dass es je eine Periode in der Geschichte des Sanskrit gab, wo es nur Wörter mit einfachen Vokalen gab, wie zum Beispiel vid, aber noch nicht veda, budh, aber noch nicht bodha? Oder, wenn wir die Sache von der andern Seite ansehen wollen, gab es je eine Stufe in der Entwicklung des Griechischen, wo es Formen wie οἶδα gab, aber noch nicht ἴσμεν, πείθω, aber noch nicht ἔπιθον?

Weder die eine noch die andere Frage kann mit gutem Gewissen bejaht werden, ausser von Leuten, die glauben, dass

die Sprache sich nach den Regeln der Grammatik entwickelt habe, ja, nach unsern eigenen Ansichten über die Grammatik des Sanskrit und des Griechischen. Ich glaube ebensowenig an eine chronologische Folge zwischen i und e im Sanskrit wie zwischen i und ei im Griechischen. In meinen Augen ist das Nebeneinander in der Entwicklung der Sprache weit wichtiger und weit richtiger als das Nacheinander. Wir werden so eine weit verständlichere Ansicht von der Entwicklung der Sprache bekommen als vorher. Wir können gewisse Bildungen noch als regelmässiger, d. i. als in einer grösseren Anzahl von Fällen bestätigt, betrachten als andere; wir können in diesem Sinne sagen, dass in seinem konsonantischen Gerippe pitár ursprünglicher ist als gotisch fadar (fađár), ja, manche möchten griechisch οἶδα als ursprünglicher als das ἰσ- in ἴσμεν (ἴδμεν) hinstellen. Aber deshalb brauchen wir Sanskrit pitár nicht als dem fađár chronologisch vorausgehend oder ἰδ- in ἴδμεν als die vorausgehende Ursache von οἶδα zu betrachten. Sogar phonetische Erwägungen verbieten diese Ansicht. Wenn jedes Wort als das Produkt eines andern angesehen wird, werden wir zuletzt zu solchen Gewaltthätigkeiten gezwungen, wie zum Beispiel zu der oben erwähnten Ableitung von sîd in sîdati von sisad. Sad ist ohne Zweifel der allgemeinste abstrakte Ausdruck für Sitzen im Sanskrit, aber daraus folgt nicht, dass sad den regelrechten grammatischen Process durchmachte, der angeblich stattgefunden haben soll: dass sad zunächst reduplicirt und so sisad wurde, dass dann der zweite Vokal ausfiel, wodurch wir sisd erhalten, dass in sisd das zweite s zu z wurde, dass das z in sizd ausfiel und der Schwund desselben durch die Verlängerung des Vokals ausgeglichen wurde, so dass wir schliesslich sîd in sîdati erhalten. Das ist nicht die Art, wie die Sprache sich wirklich entwickelt und ausbreitet. Verschiedene dieser hypothetischen Veränderungen sind geradezu gegen den Geist des Sanskrit, und keine aus andern Sprachen entnommenen Parallelen würden hier irgendwie helfen. Sprachen verändern sich in weit grösserem Masstabe und hauptsächlich vermittelst weitgehender Analogien. Warum sollen

wir uns daher nicht auf analoge Fälle im Sanskrit berufen? Wir haben im Sanskrit selbst tir neben tar und Ableitungen wie tiras und tîra. Wir haben sidh neben sâdh und Ableitungen wie sâdhu und sidhyati. Warum sollen wir also sîd nicht als Parallelform von sad betrachten?

Wir sind so gewohnt, überall nach dem Kausalnexus zu suchen und jede Ursache als ihrer Wirkung vorausgehend anzusehen, dass es ohne Zweifel ganz natürlich war, auch die Veränderungen und Verschiedenheiten der Sprache von demselben Gesichtspunkte aus zu betrachten. Ich glaube auch nicht, dass es für praktische Zwecke irgendwie schaden kann, von einem Übergange von Sanskrit sisd in sîd zu sprechen, oder, wie wir oben gesehen, von einem Übergange des Sanskrit t in gotisch th oder von Sanskrit dh als wirklich dem gotischen d vorausgehend. Nur sollten wir, wenn wir die Natur der Sprache und die Möglichkeiten ihrer historischen Veränderungen ernster erwägen, nicht vergessen, dass das, was grammatisch oder phonetisch vorauszugehen scheint, nicht chronologisch vorausgegangen zu sein braucht, sondern dass aus dem unbegrenzten Reichthum dialektischer Möglichkeiten nur wenige in den uns erhaltenen Resten alter Sprache und Literatur bewahrt blieben, und dass in der Sprache wie in einem primitiven Zustande der Gesellschaft der Neffe oft den Platz des Sohnes einnehmen und der Oheim den Namen des Vaters beanspruchen kann.

Die arischen Vokale und ihre gesetzmässigen Veränderungen.

Nach dieser Abschweifung werden wir um so besser im Stande sein, die werthvollen Resultate zu schätzen, die die phonetischen Forschungen der letzten Generation ergeben haben. Es ist klar bewiesen worden, dass der ursprüngliche Besitz der arischen Vokale nicht auf ā̆, ī̆, ū̆, ê (ai), ô (au), âi und âu beschränkt war, sondern dass alle arischen Sprachen, einschliess-

lich des Sanskrit, ursprünglich die Vokale ă̄, ĕ̄, ŏ̄, ĭ̄, ŭ̄, ei (Sk. ê), eu (Sk. ô), oi (Sk. âi), ou (Sk. âu) besassen, und ausserdem noch r, l, m und n, vokalisch gesprochen und, entweder alleinstehend oder von Konsonanten begleitet, eine Silbe bildend. Das Sanskrit hat sogar graphische Zeichen für diese tönenden Halbvokale erfunden, nämlich ऋ, ॠ, *ri*, *rî* und ऌ *li*, aber Laute, die in ihren Wirkungen sehr ähnlich sind. existiren auch noch bis auf den heutigen Tag in modernen Sprachen, wie zum Beispiel in der besonderen hastigen Aussprache von Wörtern wie father, kindle, bottom, bounden u. s. w. im Englischen. Es lässt sich oft schwer sagen, wer die eine oder die andere dieser phonetischen Entdeckungen zuerst gemacht hat. Im Sanskrit brauchte die Existenz der Vokale *ri* und *li* nicht entdeckt zu werden, da sie dort als ऋ und ऌ vorhanden waren. Indessen, wenn ich mich recht erinnere, war es mein Freund Lepsius, der vor vielen Jahren zuerst darauf hinwies, dass die Nasalirung ein einfaches grammatisches Hülfsmittel, in der That eine Art Gu*n*a, wäre, und der zuerst Formen wie man und mata, gam und gata, da*s*ati und dada*m*sa auf dieselbe Stufe mit sar und s*ri*ta. bodh und buddha, di*s* und dide*s*a, u. s. w. stellte[1]. Dieser Einfluss der Nasalirung erstreckte sich sehr weit. Alle Wurzeln, die im Dhâtupâ*th*a mit einem i versehen sind, sind der Nasalirung unterworfen (Pâ*n*. VII, 1, 58); andere werden nur in gewissen Tempora nasalirt, wie mu*k*, mu*n**k*ati, vid, vindati, si*k*, si*nk*ati, u. s. w. (Pâ*n*. VII, 1, 59). Das Princip ist überall dasselbe, wenn auch die Anwendung verschieden ist (Pâ*n*. VII, 1, 60—69). Ähnlich sehen wir, dass yu*g* durch Nasalirung zu yu*ñg* erhöht wurde, und dass der Nasal in yuna*g* silbebildend wurde. In Fällen wie yu*g* scheint sicherlich die Nasalirung von yu*g* durch Verstärkung der Wurzel ein natürlicherer Vorgang zu sein als die Denasalirung eines vorausgesetzten ursprünglichen yu*ñg* oder yuna*g*.

---

1) Das Denken im Lichte der Sprache, S. 569.

Der Accent.

Das allgemeine Resultat, zu dem wir bei einer Prüfung der grammatischen Beobachtungen Pâ*n*ini's gelangen, ist das, dass er sich vollkommen des Einflusses des Accents auf Verbal- wie Nominalstämme bewusst war. Dies bezieht sich insbesondere auf die älteste Stufe der arischen Sprache, von der wir selbst im Veda nur Bruchstücke vor uns haben. Wir können sehen, was der Accent bedeuten sollte, aber wir können auch wahrnehmen, wie die ursprüngliche Wirkung des Accentes durch die falsche Analogie und durch ein allgemeines Vergessen seines natürlichen Zweckes beeinträchtigt worden ist. Warum gewisse Endungen und Suffixe den Akut behalten hatten, andere nicht, war eine Frage, die ausserhalb des Forschungsgebietes Pâ*n*ini's lag. Er begnügte sich mit der Thatsache, dass gewisse Endungen und Suffixe den Stamm schwächten, weil sie ursprünglich den Akut hatten, während accentlose Endungen den Stamm entweder unverändert liessen oder seine Verstärkung erforderten. Für praktische Zwecke kommt die modernere Ansicht am Ende zu demselben Resultate, wenn auch die Wurzel als durch accentuirte Endungen und Suffixe geschwächt und durch accentlose Endungen und Suffixe unbeeinflusst betrachtet wird.

Selbst wenn wir ved als unbeeinflusst und vid als geschwächt oder yuñ*g* oder yuna*g* als unbeeinflusst und yu*g* als geschwächt ansehen müssten, würden wir zugeben müssen, dass sowohl die Hochstufe (Gu*n*a) als auch die Tiefstufe grosser Verschiedenheit in den verschiedenen Sprachen unterliegen, so dass wir in der Sanskrit-Deklination eine dritte Stufe finden, die Bha-Stufe neben der Pada-Stufe. In einigen dieser Sprachen würde es von Nutzen sein, fünf Stufen zu unterscheiden, die Grundstufe mit der Hochstufe und der Dehnstufe auf der einen Seite und der Tiefstufe und der Schwundstufe auf der andern. Von unten aufwärts zählend, würde die Schwundstufe eins sein, die Tiefstufe zwei, die Grundstufe drei, die Hochstufe vier, und die Dehnstufe fünf, und in einzelnen Fällen wäre

vielleicht die Zahl sogar noch zu vermehren. Wir dürfen indessen nicht erwarten, jeden Verbal- oder Nominalstamm in jeder dieser Stufen vertreten zu sehen. Einige, ja eigentlich die meisten Stämme, sind durchaus unveränderlich, andere haben zwei, drei, vier und nur sehr wenige alle fünf Stufen. Es giebt phonetische Schwierigkeiten, die, wie wir gesehen, das Auftreten der Schwundstufe bei Wurzeln wie budh oder vid verhindern oder nothwendigerweise die Hochstufe und die Dehnstufe auf ein und dieselbe Form beschränken, wie bei pat, das im Sanskrit nicht weiter als bis pât gehen kann. Alle fünf Stufen sehen wir in einem Falle wie dem folgenden:

3. Grundstufe: πατέρ in πατέρα, Sk. pitáram.
4. Hochstufe: πατήρ, Sk. pitấ.
5. Dehnstufe: πάτωρ.
2. Tiefstufe: πατράσι, Sk. pitríshu.
1. Schwundstufe: πατρός, Sk. pitúr.

Der Ablaut.

Die wichtigste Anwendung des Princips des Gleichgewichts zwischen Stamm und Suffix war die Anwendung auf die vorher unter dem Namen Ablaut bekannte Erscheinung.

Wir haben gesehen, dass Grimm den Ablaut als etwas Dynamisches betrachtete, als einen Vokalwechsel, der von Anfang an einen Wechsel der Bedeutung zum Ausdruck bringen sollte und einem Wechsel wie in katala, kutila u. s. w. in semitischen Dialekten entspräche. Bopp war der erste, der für den Ablaut wie für den Umlaut eine mechanische Erklärung aufstellte. Bis zu einem gewissen Grade gelang es ihm, wenn auch der Vorgang nach wie vor gleich geheimnissvoll blieb. Einen Theil dieses Geheimnisses beseitigte Benfey mit Hülfe der alten Sanskritgrammatiker; aber auch dann war das Geheimniss noch nicht völlig aufgeklärt. Die Thatsachen sind seitdem vollständiger gesammelt und sorgfältiger klassificirt worden, allein die wahre und anfängliche Ursache bleibt so dunkel wie immer. Nach den ausgezeichneten Arbeiten von Holtzmann,

Benfey, De Saussure, Osthoff, Brugmann und anderen war es Hübschmann [1]) vorbehalten, die Beobachtungen, die sie gesammelt, in eine gewisse Ordnung zu bringen und so den ganzen Vorgang des Ablauts und alles dessen, was damit zusammenhängt, übersichtlich und klar darzustellen. Wir wissen jetzt, dass trotz aller Freiheit, der sich die Vokale der arischen Wörter erfreuen, es bestimmte Grenzen giebt, die sie bei ihren Veränderungen nicht überschreiten können. Wir wissen z. B., dass Wurzeln wie vid (oder veid), budh (oder beudh) nie ihre Vokale i und u verlieren können, obwohl andere Wurzeln mit dem a-Vokal ihn verlieren können, wie in paptus für papatus. Wir wissen, dass die Veränderungen des i-Vokales nie die des u- oder des a-Vokales sein können, d. h. dass eine Form wie ἐπυθόμην nicht mit ἔπιθον verwandt sein kann, oder πεύσομαι mit πείσομαι, oder ἐτύχθην von τεύχω mit ἐτέχθην von τίκτω. Die einzige Einschränkung, die hier gemacht werden muss, ist die, dass es Fälle giebt, wo der Wurzelvokal selbst schwankt, oder, wie wir auch sagen könnten, wo es von Anfang an parallele Wurzeln giebt, die nur in ihrem Vokale verschieden sind. So giebt es ein sidh neben sădh; sidh ergiebt sidhyati, seddhâ, asidhat, sedhayati (Pâ*n*. VI, 1, 49), sâdh sâdhnoti, sâdhyati, sâddhâ, sâdhayati, asâtsît. Es giebt ein khid neben khâd, wie wir aus *k*ikheda und *k*ikhâda (Pâ*n*. VI, 1, 52) ersehen. Andere Fälle ähnlicher Natur, wie sphorayati neben sphârayati, finden sich bei Pâ*n*ini (VI, 1, 47 ff.) [2]) zusammengestellt.

Wir müssen auch auf solche Parallelformen wie tar, tir, tur; gar, gir, gur gefasst sein, mögen wir sie nun als selbstständige Wurzeln oder als Modifikationen einer und derselben Wurzel behandeln. Wir wissen, dass die sogenannten schweren Wurzeln mit auslautendem â, wie Hübschmann gezeigt hat (S. 65), nirgends kurz a aufweisen ausser vor y (und v?), das heisst, wir können vor y die Ablautreihe â—â—ī und ă haben, während in leichten Wurzeln die Vokalreihe

1) Das indogermanische Vokalsystem, 1885.

2) Das Denken im Lichte der Sprache, S. 327, wo einige Wurzeln zu streichen sind.

stets ă—a—a und niemals i ist. Die Kenntniss dieser Grenzen hat sich von grossem Nutzen erwiesen, weil sie mancher Etymologie Einhalt gethan hat, die vorher unanfechtbar erschien, während andererseits die Kenntniss des gesetzlich Möglichen anderen Ableitungen einen viel festeren Rückhalt gegeben hat. Der einzige Punkt, in dem ich von Hübschmann abweiche, ist die Reihenfolge der Stufen, die nach ihm die Vokale bei ihrer Schwächung oder Verstärkung durchzumachen haben. Meiner Ansicht nach sollten wir stets von der Grundstufe ausgehen, die auf der einen Seite zur Tiefstufe und Schwundstufe reducirt oder auf der anderen Seite zur Hochstufe und Dehnstufe erhöht wird. In vielen Fällen würde ich daher die Stufe, die andere die Tiefstufe nennen, als Grundstufe bezeichnen, wie z. B. Sk. budh, vid, während ich in Sk. bôdh und vêd eine Hochstufe und in Sk. bâudh und vâid eine Dehnstufe erkenne. Die Thatsachen werden indessen hierdurch nicht berührt, sondern nur das Princip. Eine grosse Anzahl von Beispielen für diese Ablautveränderungen findet man in Hübschmanns und Brugmanns Werken. Ein paar Beispiele müssen für den gegenwärtigen Zweck genügen. Die sechs Ablautreihen sind nach Brugmann (I[1], S. 248):

1) e-Reihe: 0, e, o, ê, ô.
2) ê-Reihe: 0, æ[1]), ê, ô.
3) â-Reihe: 0, æ, â, ô.
4) ô-Reihe: 0, æ, ô.
5) a-Reihe: 0, a, (o?), â, ô.
6) o-Reihe: 0, o, ô.

Dies sind die postulirten proto-arischen Vertreter, die nach dem jeder einzelnen arischen Sprache eigenthümlichen Lautsysteme variirt werden. Das Sanskrit unterscheidet z. B. in der Schrift nicht zwischen ĕ, ŏ und ă und stellt lang ê, â und ô durch â dar. Es hat andererseits den Vortheil, ein besonderes Zeichen für das vokalische *ri* und *li* zu haben. Im Lateinischen werden die Vokale in den verschiedenen Perioden der Sprache verschieden geschrieben. Im Gotischen fehlen ĕ

1 Dies æ oder ə erscheint gewöhnlich als ĭ.

und ŏ und werden zugleich durch ĭ und ŭ vertreten, wenn sie auch wahrscheinlich in der Aussprache abwichen.

Beispiele.

I. Beispiele für die e-Reihe: — So haben wir in der e-Reihe, die am zahlreichsten vertreten ist, im Sanskrit die Grundform pĕd (geschrieben pad), geschwächt zu pd und bd in upabdi (Geräusch), erhöht zu pâd in der Hochform pâd, Nom. Sing. pâd, Fuss, Gen. padás. Im Griechischen haben wir die Grundstufe in πεζός, die Hochstufe in πόδα, die Dehnstufe in πούς und πώς. Im Lateinischen haben wir die entsprechenden Stufen in pĕdis, tripŏdare und pês. In derselben Reihe finden wir die Grundstufe der Endung t*ri* in pit*ri*, wie z. B. in pit*ri*shu, die Hochstufe in pitárau, die Dehnstufe in pitâ'(r). Im Griechischen haben wir die Grundstufe πατέρα, gesenkt in πατράσι und πατρός, erhöht in πατήρ und in πατωρ im Kompositum. Im Lateinischen haben wir nur patris und pater; im Gotischen sollten wir fadrs, fadrum und im Altnordischen fađer haben. Ich nehme ἔχω, Sk. sah, als Grundstufe, geschwächt in ἔ-σ-χον, verstärkt in ὄχος. Ebenso pat, geschwächt in pap-tus, verstärkt in pâtayati; kar, geschwächt in k*ri*tas und *k*akre, verstärkt in akaram und *k*akâra. Budh ist verstärkt in bodhati und bauddha und nie geschwächt. Vid ist verstärkt in veda und vaidya und nie geschwächt. Im Gotischen ist die Grundstufe, die wir in stig-um finden, zu steig-a erhöht, in staig verlängert, wie bud-um zu biuda und bauþ erhöht ist, aber nie geschwächt. Die Wurzel bend erscheint auf der Grundstufe in binda (*bandha), auf der Hochstufe in band (Sk. babandha), auf der Tiefstufe in bundum (für bndum). Im Griechischen haben wir μένω, μονή und μίμ-νω; τείνω, τόνος und τατός; ἔλιπον, λείπω und λέλοιπα; ἔφυγον und φεύγω. Im Lateinischen perfĭdus, fîdo und foedus u. s. w.

II. Beispiel für die ê-Reihe: — Dádhâmi, τίθημι, gotisch gadêths, geschwächt in dadhmás, τίθ(ε)μεν, in hitás, θετός, verstärkt in θωμός, in gotisch dôms.

III. Beispiel für die â-Reihe: — Dor. ἵσταμι, ἔσταν, tishṭhâmi, ásthâm, geschwächt in sthitá, στατός, status, tasthús.

IV. Beispiel für die ô-Reihe: — Dádâmi, ádâm, δίδωμι, ἔδων, donum, geschwächt in ádita, δοτός, datus, in dadmás, δίδ(ο)μεν, dattás; Verstärkung unmöglich.

V. Beispiele für die a-Reihe: — Ágâmi, ἄγω, ago, geschwächt in agás, ἀγός, in gman, ὄγμος (?), verstärkt in âgis, στρατηγός, ambâges. Yágâmi, ἅζομαι, geschwächt in ishtá, îgúr, verstärkt in iyâga, ayâkshît.

VI. Beispiele für die o-Reihe: — Wurzel od in ὄζει, odor, oleo, verstärkt in ὄδωδε. Stamm go (gau), βόες, bŏvis. verstärkt in gâ'us, βοῦς, bôs, geschwächt in sugús.

Jeder, der sich Bopps Recension von Grimms deutscher Grammatik erinnert, wird über den Fortschritt überrascht sein, den man in der systematischen Behandlung der Vokalveränderungen in den hauptsächlichsten arischen Sprachen gemacht hat. Allein er wird trotzdem Bopps Scharfsinn bewundern, selbst wenn er, wie wir jetzt wissen, auf dem falschen Wege war, und er wird wahrscheinlich erstaunt sein, in wie ausserordentlicher Weise die alten Sanskritgrammatiker die Thatsachen zu bemeistern wussten. Sie wurden schliesslich die besten Führer für Forscher wie Holtzmann, Benfey und andere, indem sie sie lehrten, das verworrene Gewebe der alten Accente zu entwirren und jenen Faden bei ihrer kühnen Erforschung des Labyrinths der arischen Vokalveränderungen zu benutzen.

Es ist jetzt leicht, über Bopps Werk zu spotten und zu sagen, dass »es mit einem grossen und schweren Mantel der Nächstenliebe bedeckt werden müsse«. Diejenigen, die wie ich alle Stufen dieser Streitfragen durchgemacht haben, die nacheinander Grimm, Bopp, Holtzmann, Benfey, De Saussure, Brugmann und Hübschmann gefolgt sind, wissen, wie schwer es oft war, von einem Standpunkte zu einem andern fortzuschreiten, ja, wie lange man sich abmühen musste, um die einfachsten Elemente des Sanskrit Accentes, wie sie in Boehtlingks Versuch im Jahre 1843 und in meiner Sanskrit-

grammatik (1886) erklärt worden waren, zu bemeistern, und wie schwer es einem oft wurde, etwas als nicht länger haltbar abzuschütteln, was man viele Jahre lang für absolute Wahrheit gehalten hatte. Es ist bisweilen ebenso schwer, etwas aufzugeben, was man viele Jahre lang für wahr gehalten hat, wie eine ganz neue Wahrheit oder eine neue Terminologie zu lernen. Um so erfreulicher ist es, einem so ausgezeichneten Werke wie Bechtels Hauptproblemen, 1892, zu begegnen, wo eine Skizze der Forschung, soweit sie die Vokale und Konsonanten betrifft, in chronologischer Folge gegeben wird und wo, obwohl wir sehen, wie viel von den Arbeiten Grimms, Bopps, Schleichers und anderer jetzt veraltet ist, nie ein Wort der Herabsetzung laut wird; im Gegentheil, jede ehrliche Arbeit findet ihre Anerkennung, mögen ihre Ergebnisse heute angenommen oder zurückgewiesen sein.

Die Assimilation, Johannes Schmidt.

Es ist auch nicht gerade wahrscheinlich, dass in Zukunft Friede oder vielmehr Ruhe, um nicht Stockung zu sagen, eintreten wird. Der Marsch der Armee der vergleichenden Sprachforscher geht in einem so lebhaften Tempo vorwärts wie je, und einige der letzten Entdeckungen Hübschmanns und Brugmanns sind jetzt schon durch neue Entdeckungen weit überholt. Man sah, dass die Regeln des Ablauts, der Schwächung und Verstärkung der Vokale, so genau sie auch von unsern besten Gelehrten ausgearbeitet waren, doch durchbrochen wurden, wenn man es am wenigsten erwartete (Noreen, Abriss, § 11). Da die Annahme von Ausnahmen unstatthaft war, mussten die Ursachen dieser Ausnahmen entdeckt werden, und eine dieser Ursachen, nämlich die Assimilation der Vokale, ist kürzlich sehr ausführlich von Johannes Schmidt in Kuhns Zeitschrift, XXXII, S. 321 ff. behandelt worden. Wir müssen uns vor allem daran erinnern, dass die Vertretung der drei Vokale, die in dem Sk. a zusammengefasst sind, nämlich des

ε, ο, α im Griechischen und der ihnen entsprechenden Laute in den andern arischen Sprachen, bis jetzt noch nie auf eine Art von Gesetzmässigkeit zurückgeführt worden ist. Warum wir φέρομεν sagen, aber φέρετε, warum ἕβδομος und septimus für Sk. saptama, vermögen wir nicht zu sagen. Im Sanskrit haben wir die praktische Regel, das vor m und v das auslautende a des Verbalstammes verlängert wird. Aber warum wir bharâmi, bharâmas und bharâvas sagen müssen, dagegen bharasi und bharati, vermögen uns selbst die alten Sanskritgrammatiker nicht zu erklären. Es lässt sich leicht behaupten, dass die Verlängerung unter dem Einflusse der Konsonanten m und v eingetreten sei, allein welcher Art ist dieser Einfluss? Nur das eine ist klar, dass, was auch immer die Ursache gewesen sein mag, die Wirkungen dieser Ursache sich schon zu zeigen angefangen hatten, noch ehe sich das Griechische und das Sanskrit völlig getrennt hatten, denn das griechische ο ist hier der regelrechte Vertreter des Sk. â, insbesondere in Worten, wo â die V*ri*ddhistufe darstellt.

Bisweilen scheint es, als ob ε und ο nur gebraucht wären, um eng verbundene Wurzeln zu differenciren. So erscheint es mir kaum zweifelhaft, dass die Wurzel von ὄζω, ὀδ, ursprünglich, wie Benfey bemerkte (Orient und Occident, Bd. I, S. 626), dieselbe war wie die von ἐσθίω, d. i. ἐδ. Geschmack und Geruch sind nahe verwandt. Etwas, was gut riecht, schmeckt gut. Um die beiden Bedeutungen zu differenciren, wurde der Vokal der Wurzel in sehr weit zurückliegender Zeit differencirt. So haben wir für Essen im Sanskrit ádmi, im Griechischen ἔδομαι, ἐδωδή, im Gotischen itan, at, êtum, für Riechen im Griechischen ὄζω, ὄδωδα, im Lateinischen odefacio und olefacio, odor u. s. w. Für ἐδωδή sollten wir nach Schmidts Regel ὀδωδή erwarten, allein ἐδωδή hat vielleicht, um die Ableitungen der beiden Varietäten der Wurzel gesondert zu halten, sein ε behalten dürfen. Aber das ist noch nicht alles. Es giebt, besonders im Griechischen, viele Wörter, in denen α, ε und ο wechseln, bisweilen im klassischen Griechisch, bisweilen in den Dialekten. Auch hier gelten gewisse

Regeln oder, um mich vorsichtiger auszudrücken, auch hier hat man einige Beobachtungen gemacht, die bis zu einem gewissen Grade diesen Wechsel erklären.

So sollte, wie Joh. Schmidt kürzlich gezeigt hat,

I. ε einem folgenden ο assimilirt werden, wenn es keinen Accent trägt und ihm λ, ρ, μ, F, λλ, δ und κ folgt. Daher finden wir ὀβολός neben ὀβελός wie z. B. in ὀβελίσκος, αἰόλος (ursprünglich αἰολός) neben αἰελο- in αἰέλουρος und αἴλουρος. Wir finden ἕβδομος für ἕβδεμος wie z. B. in ἑβδεμήκοντα, ἑβδεμαῖον, u. s. w. Πτόλεμος steht neben Τριπτόλομος, Πτολεμαῖος neben Πτολομαῖος. Ἀπέλλων sollte daher für ursprünglicher gelten als Ἀπόλλων, Ἐρχομενός als Ὀρχομενός, Δελφοί als Δολφοί, gerade wie φρένες ursprünglicher als φρονες in πρόφρονες und das äolische ἔδοντες, Zähne, ursprünglicher ist als ὀδόντες, die Esser.

II. Schmidts zweite Beobachtung bezieht sich auf Wörter, in denen ε vor einem ursprünglich mit dem Accent versehenen υ zu ο wird, wie Κέρκυρα, das zu Κόρκυρα wird.

III. Ε wird, wenn accentlos, einem folgenden α assimilirt. Beispiele: Ἐκαδήμεια wird zu Ἀκαδήμεια, Σελαμίνιος zu Σαλαμίνιος, Κεσάνδρα zu Κασσάνδρα.

IV. Α assimilirt sich einem ε, wenn dieses nicht den Accent trägt. Beispiele: ἀρετή wird ἐρετή, ἄτερ und ἀτάρ werden zu ἕτερος, ἀγχέλυος zu ἐγχέλυος.

V. Α, wenn ohne Accent, wird einem folgenden ο assimilirt. Beispiele: ἀμέργω und ὀμόργνυμι, σαφής und σοφός, ἅμα und ὁμός.

VI. Α, vor oder hinter ρ und λ, wird zu ο, besonders wenn ihm direkt oder indirekt υ oder Fο folgt, vorausgesetzt, dass das α ursprünglich ein hochtoniges ε war; z. B. ὀρθός aus *FαρθFός, ὄργυια, ὄρνυμι, στόρνυμι, ὄλλυμι. In allen diesen Fällen erwarten wir αρ und αλ für Sk. *ri*, gerade wie wir für Vṛitrá Ἀρθρός erwarten sollten, thatsächlich aber Ὄρθρος finden. Dass die Beschränkung, dass dem α direkt oder indirekt ein υ oder Fο folgen muss, nicht immer gilt, zeigt die

Bewahrung des ο von ὄρνυμι in ὄρσεο, ὄρσῃ, ferner Ὀρθία (nicht ûrdhva) und Ὄρθρος anstatt Ἄρθρος = Sk. Vṛitra.

VII. Anlautendes, nicht accentuirtes ο assimilirt sich einem α. Beispiele: ὀστακός, Krebs, und ἀστακός; ὀστράγαλος wurde zu ἀστράγαλος; ὀδαγμός und ἀδαγμός (vgl. ὀδάξ).

Zum Schlusse giebt Schmidt einige Fälle, in denen ein Vokal durch einen vorausgehenden Vokal beeinflusst worden zu sein scheint, aber diese Fälle sind, wie er selbst zugiebt, sehr zweifelhaft. Und auch in den übrigen Beobachtungen Schmidts, die sicherer sind, können wir kaum etwas anderes sehen als phonetische Tendenzen, deren Berechtigung in jedem einzelnen Falle nachgewiesen werden muss. Die sehr ins Einzelne gehenden Bedingungen, denen alle diese Fälle unterworfen sind, zeigen schon an und für sich, wie viele Unterströmungen es hier giebt, die solche Tendenzen entweder begünstigen oder ihnen entgegenarbeiten können. Dennoch haben Schmidt und Noreen durch eine Fülle von Beispielen und Gegenbeispielen unsern Gesichtskreis erweitert und gezeigt, wie viele Umstände in Betracht gezogen werden müssen, ehe wir mit positiver Gewissheit erklären können, dass das Auftreten eines Vokals wie α, ε oder ο die Identificirung von Wörtern im Sanskrit, Griechischen und Lateinischen entweder bestätigt oder verbietet.

Die Konsonanten.

Man hat oft gefragt, ob für die Etymologie die Vokale oder die Konsonanten grössere Wichtigkeit besässen. Eine solche Frage ist wirklich thöricht. Auf den ersten Blick mag das Konsonantengerippe eines Wortes wichtiger erscheinen, und als ein prima facie Beweis gewähren die Konsonanten ohne Zweifel grössere Hülfe als die Vokale. Wenn wir lateinisch pater und Sk. pitar sehen, fällt uns sofort die Ähnlichkeit in den Konsonanten auf, und wir sind geneigt, die Unähnlichkeit der Vokale ausser Acht zu lassen. Trotzdem

giebt es Gelehrte, die, wofern sich nicht andere Fälle für die Vertretung eines lateinischen a durch Sk. i anführen liessen, darauf bestehen würden, dass die beiden Wörter pater und pitar trotz der Übereinstimmung ihrer Bedeutung und ihrer konsonantischen Umrisse unmöglich auf dieselbe Quelle zurückgehen könnten. Das scheint mir zu weit zu gehen. Jedenfalls sollte man erwägen, ob es wahrscheinlich ist, dass der Begriff Vater durch Wörter ausgedrückt wurde, die mit demselben Suffix von zwei verschiedenen Wurzeln abgeleitet waren, sich aber nur durch die Färbung des einen ihrer beiden Vokale unterschieden. Vor der Entdeckung von Verners Gesetz wäre es viel berechtigter gewesen, wie ich oben bemerkt habe, an der etymologischen Verwandtschaft von gotisch fadar und lateinisch pater zu zweifeln, weil die Aspiration des Dentals, wie sie nach dem Gesetze der Lautverschiebung zu erwarten war, fehlte; ich erinnere mich aber nicht, dass man jemals einen Protest gegen die Zusammengehörigkeit der beiden Wörter erhoben hat. Der gesunde Menschenverstand zeigte sich eben in diesem Falle wie in andern Fällen glücklicherweise stärker als der Respekt vor Lautgesetzen. Ich selbst bin im Laufe meines langen Lebens bisweilen dafür verspottet und getadelt worden, dass ich die Lautgesetze zu blind beobachtete. Ich weiss mich noch wohl zu erinnern, wie literarisch sehr hervorragende Männer es als den Gipfelpunkt scholastischer Pedanterie bezeichneten, eine Verwandtschaft zwischen Wörtern wie καλεῖν und to call, cura und care, Dame in Dame Dieu und Damn zu leugnen! Andererseits habe ich mir aber auch den stärksten Tadel zugezogen, dass ich es wagte, trotz aller Verbote der Phonetik, Sk. deva und θεός, Sk. Varu*n*a und Οὐρανός, Sk. V*ri*trá und Ὄρθρος, Sk. Ahanâ und Ἀθήνη miteinander zu verbinden. Hier kommt alles auf die Argumentation an. Wenn man bessere Etymologien für diese Wörter vorschlagen kann, als ich vorgebracht habe, so ist damit der Streit sofort zu Ende, und keiner würde sich mehr darüber freuen als ich selbst. Allein obwohl ich die Unregelmässigkeiten, die in diesen Identificirungen von Sanskrit und

griechischen Wörtern enthalten sind, durchaus nicht verkenne, so habe ich doch nie die Hoffnung aufgegeben, sie in ihren Vokalen wie in ihren Konsonanten, ganz abgesehen von der Bedeutung, rechtfertigen zu können.

Die Entdeckungen auf dem Gebiete der Konsonanten sind jedenfalls genau so wichtig gewesen wie die auf dem Gebiete der Vokale. Ebenso wie man zum Beispiel gefunden hatte, dass das Sanskrit-Alphabet nur einen Vertreter für die drei Schattirungen des einfachen Vokales, a, e, o, hatte, fand man, dass auch verschiedene von seinen Konsonanten mehr als einen Charakter hatten, mehr als e i n e n bestimmten Laut darstellten. Auch hier waren die Thatsachen den alten indischen Grammatikern wohl bekannt. Sie lehren zum Beispiel, dass einige Wurzeln mit auslautendem ज् *g* und ह् h ihren Auslaut zu ग् g und घ् gh verändern, während er bei andern zu einem Lingual wird.

Die zwei Arten von Palatalen.

So bildet युज् das Particip युक्तः yukta*h*, दुह् duh दुग्धः (d. i. dugh + ta*h*), aber मृज् m*rig* bildet मृष्टः m*r*ish*tah*, लिह् lih लीढः lî*dhah*. Jeder Anfänger kannte diese Thatsachen oder musste sie sonst aus seiner Sanskrit-Grammatik (M. M. § 119, 124, 127, 129) lernen. Das gleiche gilt für Wurzeln auf श् *s*. Wenn wir auch dieses श् *s* nicht im Particip des Perfekts prüfen können, weil hier sowohl दिश् di*s* दिष्टः dish*tah* als auch विश् vi*s* विष्टः vish*tah* bilden würde, so erscheint doch दिश् im Nom. Sing. als दिक् dik, aber विश् als विट्. Auch hier also vertritt das श् *s* zwei verschiedene Laute. Diese Thatsachen waren völlig bekannt; allein es war Ascoli, der zuerst den feinen, aber wichtigen Schluss zog, dass, wenn die Wirkungen verschieden seien, auch die Ursachen verschieden sein müssten, oder mit andern Worten, dass die Buchstaben श् *s*, ज् *g* und ह् h im Sanskrit zwei Laute vertreten müssten, einen gutturalen und einen nicht-gutturalen, und dass man daher erwarten dürfe, auch in den verwandten Sprachen verschiedene Vertreter

für sie zu finden. Man sollte indessen nicht vergessen, dass auch diese phonetische Beobachtung, wie viele andere, nicht ohne Ausnahmen ist. Pâ*n*ini hat deutlich auf diese Ausnahmen hingewiesen, und man muss sie hinnehmen und mit ihnen rechnen, wenn sie sich auch nicht erklären lassen. Es giebt im Sanskrit Wurzeln (Pâ*n*. VIII, 2, 33), deren auslautender Konsonant sowohl als Guttural als auch als Lingual behandelt wird. Das gilt von Wurzeln wie द्रुह् druh, मुह् muh, स्नुह् snuh, स्निह् snih. Wir finden daher ध्रुक् dhruk neben ध्रुट् dhru*t*, द्रुग्धः drugdha*h* neben द्रूढः drû*dh*a*h*, मुग्धः mugdha*h* neben मूढः mû*dh*a*h*. Ebenso finden wir von यज् yaj sowohl ऋत्विक् *ri*tvik als auch देवेट् deve*t*, von नश् na*s* sowohl नक् nak als auch नट् na*t*. Ferner giebt es im Sanskrit Wurzeln, deren Auslaut als Guttural und als Dental behandelt wird. Diese werden bei Pâ*n*ini (VIII, 2, 34) erwähnt. Es sind नह् nah und अह् ah. Die Sprache behauptet hier wie anderswo ihre dialektische Freiheit gegen alle Regeln und Analogien. Vergebens suchen wir nach einer lautlichen oder andern Ursache; wir müssen lernen, die Thatsachen hinzunehmen, wie sie sind, wenn wir auch ausser Stande sind, sie zu erklären. Da diese sogenannten Unregelmässigkeiten in ihren Wirkungen nicht auf die Ableitungen von diesen Wurzeln im Sanskrit beschränkt sind, so ergiebt sich, dass sie der protoarischen Periode angehören müssen.

Wichtig aber ist, dass wir im Sanskrit so gut wie in den übrigen arischen Sprachen die Existenz einer Klasse von Konsonanten zugeben müssen, die wir, um sie von den gewöhnlichen Palatalen, च्, छ्, ज्, झ्, ञ् und श्, *k*, *kh*, *g*, *gh*, *ñ* und *s* zu unterscheiden, vorläufig als Linguopalatale bezeichnen können, nämlich das ज् *g*, wenn es z, das ह् h, wenn es zh, und das श् *s*, wenn es ट् *t* repräsentirt. So entspricht dem Sanskrit *s*atam im Litauischen szim̃tas, mit assibilirtem *s*, aber im gr. ἑκατόν, lat. centum, kelt. cêt mit gutturaler Tenuis. Ebenso Sk. *g*îr*n*a, wo *g* für z steht, das als z in lit. žirnis, slav. zrĭno erscheint, während das

Lateinische die gutturale Media in granum und das Gotische die entsprechende Tenuis in kaúrn hat. Ebenso ist das Sk. h, wenn es ein ursprüngliches zh vertritt, im Sanskrit durch das h in hima, avestisch zima, vertreten und daher durch z in lit. žëmà, slav. zima, aber im Griechischen durch χειμών, im Lateinischen durch hiems, im Keltischen durch gam. Vergleiche auch Sk. *sro*ṇis, lit. szlaunìs, lett. slauna, aber lat. clunis, altnord. hlaun.

Die zwei Arten von Gutturalen.

Ebenso entdeckte man, dass die sogenannten Gutturale (ka*ṇṭh*ya) des Sanskrit in Wirklichkeit zwei Klassen von Lauten vertreten, die einen der Labialisirung (und im Griechischen der Dentalisirung) unterworfen, die anderen nicht. Die Thatsache, dass die Sanskrit-Gutturale k, kh, g, gh im Griechischen, Lateinischen, Keltischen und Germanischen durch Labiale und Dentale vertreten werden können, war seit den ersten Anfängen der vergleichenden Sprachforschung bekannt; denn wer hätte bezweifeln können, dass Sk. kas gr. κός und πός, lat. quis, kymr. pwy, got. hvas wäre, oder dass gr. τί dem lat. quid, Sk. *k*id entspräche? Niemand hat je daran gezweifelt, dass Sk. pañ*k*a gr. πέντε, lat. quinque, kymr. pimp, got. fimf, oder dass Sk. *k*atvar lat. quatuor, gr. τέσσαρες, got. fidvor sei. Noch wunderbarer aber war der Umstand, dass dieselben Sprachen, nämlich Sanskrit, Zend, Armenisch, Litauisch und Slavisch, die, wie wir gesehen, assibilirte Linguopalatale in den Fällen besassen, wo die anderen Sprachen, nämlich Griechisch, Italisch und Germanisch, unassibilirte Gutturale aufwiesen, auch die Labialisirung oder Dentalisirung der Gutturale in den Fällen nicht zuliessen, wo die andere Sprachklasse sie erlaubte. So finden wir, dass Sk. *k*a lat. que, kymr. -p, goth. -h und gr. τε war. Die Bedingungen aber, unter denen diese anscheinend gewaltsamen Modifikationen eintraten, waren unbekannt, und das Verdienst, Schritt

für Schritt einige von ihnen entdeckt zu haben, gebührt, wie ich glaube, wieder Ascoli, wenn auch in Verbindung mit andern Gelehrten wie Fick, Schmidt und Brugmann. Vorher wusste man nicht, dass es zwei Klassen von Sprachen gäbe, eine, die nie labialisirte oder dentalisirte, und eine andere, die nie assibilisirte. Man hatte auch noch nicht deutlich gesehen, dass selbst die labialisirenden Sprachen ihre Gutturale nicht immer labialisiren, und dass in diesem Falle das Schicksal der unlabialisirten Gutturale fast das gleiche ist wie das der Palatale.

Man hat auf die Lösung dieses phonetischen Problems viel Scharfsinn verwendet, und ich glaube, seine Lösung würde viel leichter geworden sein, wenn man nicht auch hier wie bei der Lautverschiebung die Buchstaben als Dinge behandelt hätte, die an und für sich existiren, und die von einer Sprache zur andern verändert werden können. Selbst die griechischen Dialekte lassen sich nicht auf diese Weise behandeln. Es fehlt zum Beispiel jeder Beweis, dass in Wörtern wie *s*atam, hundert, und griechisch ἑκατόν *s* je zu k wurde oder k zu *s*. Wir können uns das gar nicht vorstellen, ja, es scheint mir einen Widerspruch in sich selbst zu enthalten. Wir haben es schliesslich doch immer mit menschlichen Wesen zu thun, von denen die einen, so weit unsere Kenntniss zurückgeht, *s*atam sprachen, während die andern katon sagten. Der eine hatte soviel Recht wie der andere; auch liess es sich nicht durch die Majorität entscheiden, ob *s* ursprünglicher sei als k oder k als *s*. Die Behauptung, dass Sk. *s* im Griechischen zu k wurde oder umgekehrt, erscheint mir äusserst nichtssagend, wofern wir sie nicht als eine blosse metaphorische Ausdrucksweise ansehen, die kürzer ist und in diesem Sinne nicht beanstandet zu werden braucht. Warum in demselben Worte der Hindu *s* sprach und der Grieche k, ist eine Frage, die sich nicht beantworten lässt, ja, die wir wirklich kein Recht haben zu stellen. Wer könnte sagen, ob das q von quinque und das c von ir. côic ursprünglich ein p wie in πέντε (pro-

toarisch penqe)[1]) war, oder ob das anlautende p ursprünglich und das q daraus verändert ist? Der Übergang von p in qu ist ein solcher Ausnahmefall, dass wir Bedenken tragen sollten, ihn in andern Sprachen zuzugeben als solchen, die eine entschiedene gutturalisirende Tendenz haben, wie das Irische, das selbst Pascha zu caisc umgestaltet[2]).

Allerdings haben Fick, Ascoli und andere gewisse Nebenumstände entdeckt, die die Assibilirung und die Labialisirung zu begünstigen oder zu verhindern scheinen, aber das heisst noch lange nicht, dass wir im Stande sind, derartige Veränderungen zu erklären. Es ist ganz anders, wenn wir, wie zum Beispiel im Italienischen, sagen können, dass eine fast mechanische Nothwendigkeit für die Aussprache eines c vor i oder e als tsch besteht. Hier haben wir einen klaren Fall von Nacheinander, von einer zeitlich folgenden Veränderung, obwohl auch hier der Anfang des Wechsels bis ins Umbrische zurückgeführt werden kann. Bei der Verschiedenheit zwischen Sk. *s* und gr. k, zwischen Sk. p und lat. qu haben wir aber deutlich einen Fall von Nebeneinander vor uns, von einer parallelen dialektischen Modifikation, die aus phonetischen Idiosynkrasien, die in eine vor der arischen Trennung liegende Periode zurückgehen, herrührt und die sich nicht weiter erklären lässt. Das gleiche gilt von der Labialisirung und Nicht-Labialisirung der Gutturale. Beide sind gleichberechtigt, und die Ursachen, die den Process der Labialisirung zu begünstigen oder zu verhindern scheinen, sind nur Hülfsursachen, keine Grundursachen. Diese Veränderungen sind weder dynamisch noch rein mechanisch; sie sind individuell und lassen sich ebensowenig erklären wie das dh von dhâ und das d von dâ. Sie sind auch ganz anderer Natur als die Veränderungen, die aus einer bestimmten, der einen oder der andern arischen Sprache in ihrer Sonderexistenz eigenthümlichen Vorliebe herrühren, wie wir zum Beispiel mit Recht behaupten

1) Brugmann, Grundriss, I, S. 262.

2) J. Rhys, Lectures on Welsh Philology, S. 373.

können, dass das Lateinische eine Vorliebe für qu hat und daher einen Guttural womöglich nicht labialisirt.

Nehmen wir zum Beispiel den Guttural oder Palatal von *k*i, so finden wir den Labial in ποινή und den Dental in ἀπό-τισις, entsprechend Sk. *k*iti, *k*ayate, avest. kaênâ. Hier würde das Lateinische das p nicht für den anlautenden Guttural gebrauchen, und wenn poena wirklich zu dieser Wortfamilie gehört, so können wir es nur als Entlehnung aus dem Griechischen betrachten, wofern wir es nicht von einer ganz anderen Wurzel ableiten, derselben, die uns im Lateinischen purus, punio, impune u. s. w. giebt.[1])

Diese phonetischen Tendenzen und Idiosynkrasien lassen sich nur unter Beobachtung grosser Vorsicht mit einiger Sicherheit für historische Zwecke verwenden. Wenn Bopp schloss, dass die Völker mit assibilirenden Sprachen sich zu einer späteren Zeit von dem Mutterstamme abgesondert haben müssten als die übrigen europäischen Sprachen, so ging er zu weit, während Schleicher kaum weit genug ging, wenn er dieser Thatsache überhaupt jede historische Bedeutung absprach und sie dem reinen Zufall zuschrieb. Die ganze Idee einer gleichförmigen, noch von allen dialektischen Eigenthümlichkeiten freien Ursprache ist, wie ich oft zu zeigen versucht habe, ein reines Postulat, für das sich keine Beweise und nicht einmal wirkliche Analogien anführen lassen. So weit wir irgend etwas von irgend einer Sprache kennen, tritt sie uns im Zustande dialektischer Gährung entgegen, und die Keime dieser dialektischen Verschiedenheit, wie sie zwischen den grossen Zweigen der arischen Sprache besteht, können nur in die sogenannte panarische Periode zurückgeführt werden. Dass die Idee eines Stammbaumes der arischen Sprachen sich selbst widerspricht, glaube ich schon im Jahre 1872 gezeigt zu haben.[2]) Es giebt dialektische Veränderungen, die deutlich im Laufe der Zeit entstanden sind.

---

1) Siehe Chips, Bd. III, S. 193.
2) Strassburger Vorlesung in den Chips, Bd. III, S. 174.

wie zum Beispiel, wenn carus zu cher oder heafoc zu hawk wird. Allein diese Veränderungen gehören einer späteren und völlig verschiedenen Entwicklungsstufe an; sie sind mechanisch und werden mit fast mechanischer Genauigkeit hervorgebracht, während die alten dialektischen Verschiedenheiten zwischen Sanskrit, Griechisch, Latein und Germanisch (insbesondere die Veränderungen, die unter dem Namen Lautverschiebung zusammengefasst werden) sich nicht als zeitlich aufeinander folgende mechanische Veränderungen oder sogenannte Verderbnisse erklären lassen, sondern anzusehen sind, wie wir andere sprachliche Thatsachen ansehen, als nebeneinander stehende Varietäten und als rein spontan. Es ist ein grosses Verdienst Ascolis und Ficks, einzelne dieser Abweichungen erklärt zu haben, und ihre Beobachtungen haben daher grossen praktischen Nutzen. Sie ermöglichen es uns, zwischen den Schicksalen der Laute, die man als Gutturale und Palatale zu bezeichnen pflegte, und unter den Gutturalen wieder zwischen solchen, die der Labialisirung fähig sind, und solchen, die dies nicht sind, zu unterscheiden; weiter aber vermögen sie nichts.

Wir wissen jetzt, dass es eine ganze Klasse von Sprachen giebt, die nie labialisiren oder dentalisiren, und dass sich in gewissen Wörtern sogar die labialisirenden Sprachen der Labialisirung ihrer Gutturale enthalten. Die zu beobachtenden Regeln sind daher die folgenden. In den assibilirenden Sprachen erscheinen die Linguopalatale im —

	Sk.	Avestisch.	Lit.	Slav.
als	श *s* (oder ष sh)	s, š	s (sz)	s
als	ज *g* (für ž)	z, ž	ž	z
als	ह h (für žh)	z	ž	z

in den nicht-assibilirenden Sprachen aber im —

	Gr.	Lat.	Kelt.	Germ.
als	κ	c	c	k, χ, g, ʒ
als	γ	g	g	k
als	χ	h, g	g	g, ʒ

In den nicht-assibilirenden, aber labialisirenden Sprachen erscheinen die eigentlichen Gutturale im —

	Gr.	Lat.	Ir.	Brit.	Germ.	
als	ϰ, π, τ (σ)	(nicht p) c[1]), qu	c	p	χw[2]), w, χ, ʒ, f, ƀ	im Sk., Zend, Lit. und Slav. als Gutturale.
als	γ, β, δ (ζ)	g, gu, v	g, b	b, g	k, kw, p	
als	χ, φ, ϑ	gu, v, b, f	g, b	b, g	w, ʒ, (ƀ)	

Die Gutturale, die der Labialisirung fähig sind, werden bisweilen q, *g*, *g*h geschrieben und gedruckt. Das könnte nützlich sein, wenn allgemein angenommen, allein es ist schwierig, die Typen zu bekommen, wenn man sie braucht. In Wörtern, wo die nicht assibilirenden (aber labialisirenden) Sprachen ihre Gutturale nicht labialisiren, haben diese Gutturale dasselbe Schicksal wie die Gutturale und die sogenannten Palatale in den assibilirenden Sprachen. Daher: —

Sk.	Gr.	Lat.	Ir.	Brit.	Germ.	Lit.	Slav.
क् k, श् *s*, च् *k*	ϰ	c	c	c	k, χ, g, ʒ	k	k, č, c
ग् g, ज् *g*	γ	g	g	g	k	g	g, dž, dz
(ख् kh) घ् gh	χ	h, g	g	g	g, ʒ	g	g, dž, dz

Ich habe überall die alten Namen, Gutturale, Palatale und Linguale, beibehalten, nicht weil ich sie als vollkommen betrachte, sondern weil sich sehr gewichtige Einwände gegen einen Wechsel von technischen Ausdrücken geltend machen lassen, ausser wo eine absolute Nothwendigkeit dafür vorliegt, und wo sie durch andere wirklich vollkommene technische Ausdrücke ersetzt werden können. Jeder, der nacheinander ka, ke, ki, ko, ku ausspricht, wird wahrnehmen, dass der Berührungspunkt an dem oberen Instrumente, wie die Sanskritgrammatiker sich ausdrücken, nicht die Kehle ist, sondern dass er auf das Velum umspringt, vom Velum auf den weichen und selbst auf den harten Gaumen. Guttural sollte als eine

---

1) Brugmann I, S. 323, Note 4; für b = g, siehe S. 324.

2) Das w bezeichnet Brugmanns u̯.

Übersetzung von Ka*nth*ya alle diese verschiedenen Berührungen einschliessen. Ein weit richtigerer Name würde aber *G*ihvâmûlîya, Zungenwurzellaute, gewesen sein, weil, so viel auch das obere Instrument bei der Hervorbringung der Gutturale variiren mag, die Wurzel oder der untere Theil der Zunge das wesentliche Element bei der Bildung dieser grossen Klasse von Lauten ist. Gegen diesen Ausdruck spricht, dass er Sanskrit und etwas zu lang ist, aber Radikal würde ein durchaus passender Ausdruck sein. Tâlavya oder palatal hat man gewöhnlich gebraucht, um die mouillirten Laute ch und j in engl. church und join zu bezeichnen.

Velar mag ein ebenso guter Ausdruck sein wie guttural, besonders wenn er auf die der Labialisirung unterworfenen Gutturale beschränkt wird; allein er ist nicht bestimmt genug, denn ein Mensch, der das Gaumensegel eingebüsst hat, ist sehr wohl im Stande, diese sogenannten velaren Konsonanten auszusprechen. Lingual ist ohne Zweifel eine sehr schlechte Bezeichnung, doch ist sie noch nicht ganz so absurd wie cerebral, das nichts weiter als eine falsche Übersetzung von mûrdhanya ist. Ich hatte vor vielen Jahren kakuminal als eine richtigere Übersetzung von mûrdhanya vorgeschlagen; doch bin ich ganz bereit, lingual beizubehalten, wenn man dabei nur im Auge behält, dass der Ausdruck lingual nicht nur die sechs mûrdhanya-Laute (ट्, ठ्, ड्, ढ्, ण्, ष्) umfasst, sondern ebenso auch die Linguopalatalen, *s*, z, zh, die sich im Sanskrit unter der Form von श्, ज् und ह् verbergen.

So nützlich sich diese Beobachtungen auch zweifellos erwiesen haben, so müssen wir doch gestehen, dass die Ursache der Verschiedenheit der Gutturale in den verschiedenen arischen Sprachen nach wie vor ein gleich grosses Geheimniss bleibt. Warum eine gutturale Tenuis im Sanskrit nicht nur als क् k, sondern auch als च् *k* und श् *s* erscheint, lässt sich unmöglich sagen, ausser wenn der Einfluss eines Vokales nachgewiesen werden kann. Es ist ferner sehr schwer verständlich, warum das tönende श् *s* und das aspirirte tönende श् *s*, das z und das zh, die in der ältesten Periode des Sanskrit neben dem tonlosen

श् *s* (und aspirirtem *s*) bestanden haben müssen, in ज् *g* und ह् *h* übergingen oder, wenn das nicht der Fall war, jedenfalls in der Schrift durch diese beiden Buchstaben dargestellt wurden.

Phonetisch scheint der nicht-tönende palatale Zischlaut, das श् *s*, eigentlich den Laut des ch in ich gehabt zu haben, und es ist bekannt, dass auch im Deutschen ik und ich dialektische Verschiedenheiten darstellen, während es eine Thatsache ist, dass Ausländer es oft äusserst schwierig finden, den Laut des ch nach einem i zu fassen und auszusprechen, und vielmehr isch (इष्) anstatt ich sprechen. Allein das alles erklärt nicht die Thatsache, dass gewisse k's im Sanskrit unter genau denselben Bedingungen unverändert bleiben, unter denen andere sich ändern. Wir haben sowohl क् k wie श् *s* vor jedem beliebigen Vokal und Konsonanten, so dass es fast scheint, als ob der Hauptzweck des Überganges des Gutturales in श् *s* und च् *k* die Differencirung der Bedeutung gewesen sei. Der Übergang des क् k in च् *k*, der auf das Sanskrit und das Zend beschränkt ist, mag durch das wirkliche Vorhandensein eines i oder das vorausgesetzte Vorhandensein eines palatalen ĕ hinter dem k hervorgerufen worden sein. Es hat dies hier für uns weniger Interesse, da es nur das Sanskrit und das Zend betrifft, gerade wie die Dentalisirung gewisser Gutturale auf das Griechische beschränkt ist. Es ist in der That ein rein mechanischer Vorgang wie der Übergang von c in ch, g in j in den romanischen oder der von k und g in č und dž (später ž) in den slavischen Sprachen.

Der Übergang von क् k in श् *s*, von ग् g in ज् *g*, von घ् gh in ह् h trägt dagegen einen andern Charakter, wenn wir ihn überhaupt einen Übergang nennen dürfen anstatt ihn als einen blossen Parallelismus zu betrachten. Seine Wirkungen reichen über das Sanskrit und das Zend hinaus und betreffen ebensowohl das Armenische, das Litauische und das Slavische. Wenn der palatalisirende Wechsel auf dem erweichenden Einfluss eines palatalen Vokales, eines i oder e, auf einen

vorausgehenden Guttural beruht, so lässt die Assibilirung eine derartige Erklärung nicht zu. Sie kann nur auf eine eigenthümliche Bildung der Sprachorgane bei den Vorfahren der lettischen und slavischen Volksstämme wie der Hindus und der Perser zurückgeführt werden. Wenn wir bedenken, wie mächtig in alten Zeiten der Einfluss eines einzelnen Individuums in Folge von Nachahmung oder Vererbung werden kann, wie leicht gewisse Eigenthümlichkeiten der Aussprache von einigen Mitgliedern einer Familie beibehalten werden können, während andere aufgegeben werden, so brauchen wir nicht unnöthigerweise die Hypothesen zu vermehren und zu denken, dass sich gewisse Zweige früher, andere später von dem Mutterstamme trennten, oder dass gewisse Konsonanten zuerst erkrankten und dann wieder heilten, denn wir dürfen bei allen diesen Untersuchungen nicht vergessen, dass wir es nicht mit Konsonanten und Vokalen, die ausgesprochen werden, zu thun haben, sondern mit menschlichen Individuen, die sie aussprechen, und die mit ihrer Aussprache wechseln können, oft infolge einer blossen Laune oder organischer Unvollkommenheiten. Einige lispeln, andere sprechen mit fast geschlossenem Munde. Ebenso kann die Palatalisirung und Labialisirung bei gewissen Klassen der alten Âryas, wie es noch heute zu geschehen pflegt, durch Nachlässigkeit oder Mangel an Schärfe in der Aussprache, die durch Vererbung dauernd wurde, entstanden sein. Wenn die ausgestossene Luft, anstatt scharf durch die Kehlpforte gehemmt zu werden, hörbar am weichen Gaumen entlang streift, oder wenn sie an den Lippenverschluss stösst, ehe sie das Freie und das Gehör erreicht, so erhalten wir die parasitischen Laute von ky und kw, die bei verschiedenen Zweigen der arischen Sprachfamilie zu den palatalisirten und labialisirten Gutturalen führten. Wir können genau dieselbe Modifikation im Englischen in kjind und quarry (für carrière) beobachten.

Wenn aber auch die Ursachen dieser Veränderungen schwer nachzuweisen sind und zunächst vielleicht nur einem indivi-

duellen Zufall ihr Dasein verdanken, so ist doch die Wirkung, die sie ausgeübt haben, sehr bestimmt gewesen und hat sich daher von sehr grosser Wichtigkeit und sehr grossem praktischen Nutzen für den Etymologen erwiesen.

Es ist dies natürlich nur eine sehr kurze und unvollkommene Skizze der hauptsächlichsten Lautregeln, die verschiedene Generationen von vergleichenden Sprachforschern nach einander aufgestellt haben. Über die meisten herrscht kein Streit mehr, und sobald die Etymologie eines gewöhnlichen Wortes in den verschiedenen Zweigen der arischen Sprachfamilie gegen sie verstösst, liegt es den Gelehrten ob, die Verletzung dieser Regeln hinreichend zu begründen. Ausserdem giebt es eine Anzahl specieller Regeln, die für eine oder die andere arische Sprache gelten. Mit diesen brauchen wir uns indessen hier nicht zu befassen; es wird genügen, auf sie hinzuweisen, wenn sie für die Etymologie gewisser mythologischer Namen von Bedeutung werden.

Die Anwendung der Lautregeln auf Eigennamen.

Eine genaue Beobachtung der Lautregeln hat man lange als die unerlässliche Bedingung aller etymologischen Forschung betrachtet. Man hat von Bopp und Grimm gesagt, sie seien die ersten gewesen, die vermittelst der Lautregeln die wilden Rosse der Etymologie gezähmt hätten. Das war zu ihrer Zeit vollkommen richtig, und doch müssen auch viele ihrer eigenen Etymologien jetzt als viel zu wild verworfen werden. Es ist eine Thatsache, dass die Zügel der Etymologie seit der Zeit Bopps und Grimms bedeutend straffer gezogen worden sind, und es sieht ganz darnach aus, dass sie mit jeder neuen Generation von Forschern noch straffer gezogen werden werden. Ich glaube aber, dass diese Zügel in einzelnen Fällen auch werden gelockert werden müssen, wenn wir verhindern wollen, dass unsere Rosse ausschlagen und sich bäumen. Das wird zweifellos Leuten sehr seltsam klingen, die

glauben, dass die Lautgesetze genügen, um alle Räthsel der vergleichenden Sprachforschung zu lösen. Es lässt sich leicht behaupten, die Lautregeln seien sacrosanct und liessen keine Ausnahmen zu. Im Princip ist das ganz richtig, in Praxis aber hat man es stets für nöthig befunden, diese Behauptung stark einzuschränken. Früher war es gebräuchlich, Ausnahmen zu Lautregeln als sporadische Fälle oder als ἅπαξ λεγόμενα zu bezeichnen, die sich leicht erklärten, in anbetracht, dass so manche Lautregel selbst nur auf zwei oder drei Beispielen beruhte. Später verliess man sich auf die Analogie, mag man sie nun die richtige oder die falsche nennen, um Ausnahmen zu erklären, die sich sonst nicht unter ein Gesetz bringen liessen, und endlich machte man den sehr wichtigen Vorbehalt, dass Lautregeln ausnahmslos seien, immer vorausgesetzt, dass alle Bedingungen dieselben seien. Hier tritt nun aber die grosse Schwierigkeit ein, in jedem einzelnen Falle herauszufinden, ob alle Bedingungen wirklich dieselben sind, und ob wir beweisen können, dass sie zu der Zeit, als gewisse Lautveränderungen zuerst eintraten, dieselben waren. Ich habe vor vielen Jahren darauf aufmerksam gemacht, dass der phonetische Verfall am stärksten die Worte betrifft, die ihre etymologische Durchsichtigkeit verloren haben, die rein traditionell geworden sind, die aufgehört haben, Appellative im wahren Sinne des Wortes zu sein, und eher als Spitznamen oder Eigennamen denn als Appellative betrachtet werden können.

Die Ortsnamen.

Wir können das am besten aus Ortsnamen ersehen, die oft die heiligsten Lautregeln durchbrechen. Keine Lautregel würde genügen, uns zur Entdeckung der ursprünglichen Form und Bedeutung von Namen wie London, York oder Birmingham zu verhelfen. Wir müssen uns mehr auf die Geschichte als auf Lautregeln verlassen, mehr auf alte Urkunden als auf Grammatiken und Wörterverzeichnisse, wenn wir die verschie-

denen Stufen der Lautveränderung, die diese Namen durchgemacht haben, entdecken wollen.

Es war zum Beispiel sehr natürlich, in Wormingford die Furt der Worminge, d. h. der Söhne des Wurms, zu entdecken, und wir alle können uns noch erinnern, wie die Vertreter des Glaubens an einen allgemeinen Totemismus in diesen Söhnen des Wurms[1]) die Nachkommen oder die Verehrer des Wurms oder der Schlange und daher die Verabscheuer von Würmern und Schlangen als täglichem Nahrungsmittel entdeckten. Lautlich liess sich gegen diese Etymologie nichts einwenden. Allein die Umstände widersprachen ihr. Der Name Wormingford ist modern und trotz alles Anscheins des Gegentheils verderbt und ohne Rücksicht auf alle Lautregeln umgestaltet. Der alte Name war Withermondeford oder, wie er sich im Doomsday Book findet, Widemondefort. Das sind Thatsachen, gegen die Lautregeln nichts vermögen. Kein Mensch wird Worm von Withermonde oder Withermonde von Worm ableiten, mag es nun ein Mann oder ein Thier oder ein Totem sein. Kein Mensch wird eine Lautregel auf die allmählichen Veränderungen bauen, die Withermondeford erfahren hat, bis es zu Wormingford wurde, und doch wird niemand gegen ihre Identificirung protestiren, obwohl sie aller Lautregeln spottet, die den Übergang vom Altenglischen ins Neuenglische regeln. Sogar die Anhänger des Glaubens an Totems und Totemismus werden kaum im Stande sein, sich viel Trosts von diesen beiden Namen zu erholen, wofern sie nicht einen so frommen Glauben an Totemismus haben wie Herr Gomme, der in dem Namen Sandringham Sandringe sieht und behauptet, es sei eine bekannte Thatsache, dass einige Indianer Sand als ihr Totem verehren und daher, wie wir wohl schliessen dürfen, keinen Sand essen.

1) Archaeological Review, III, 357.

Der Verlust der Bedeutung zieht Wechsel in der Form nach sich.

Wir können in der Geschichte der Ortsnamen zwei Strömungen beobachten. Erstens verloren sie ihre Bedeutung durch schnelle und nachlässige Aussprache, und zweitens wurden sie mit neuen Bedeutungen ausgestattet, die zu ihrer verderbten Form zu passen schienen. Im Englischen ist dies besonders bei normannischen Wörtern der Fall. So wurde D'Angerville zu Dangerfield, Montfort zu Mumford, Marigny zu Marney oder Morningthorpe und so viele andere, alle mehr oder weniger phantastisch, wie zum Beispiel die wilde Ableitung von Portwine von Poitevin, von Sherry von Shirâs, von Cognac von Iconium, von Barley-sugar von sucre brûlé und schliesslich sucre d'orge. Und was für die Ortsnamen gilt, gilt in gleichem Masse für die Personennamen. Beauchamp wird heute Beecham gesprochen und sogar geschrieben, Belvoir ist zu Beevor oder Beaver geworden u. s. w.

Die Vornamen.

Und was das Seltsamste von allem ist, das ist die Thatsache, dass Vornamen, meistens die Namen von wohlbekannten christlichen Heiligen und Märtyrern, in den verschiedenen Sprachen bis zu einem solchen Grade entstellt worden sind, dass keine Lautregeln uns den Schlüssel zu ihrer geheimen Geschichte geben könnten.

Von englischen Namen soll Cust aus Constanze, Emmot und Empson aus Emma, Gill aus Juliane verderbt sein.[1]) Die Verwirrung wird grösser und grösser, wenn wir auf die Geschichte der gewöhnlichsten Vornamen eingehen und ihr Schick-

---

1) Siehe Quarterly Review, Jan. 1895.

sal in den verschiedenen Sprachen Europas verfolgen. Jacob oder Jacobus war ein den Lesern des Alten und des Neuen Testaments wohl bekannter Name, jedenfalls ebenso wohl bekannt wie Hermes, Mercurius oder Sârameya den Mythologen. Nichts lässt sich gegen so einfache und regelrechte Veränderungen des Namens einwenden, wie wir sie in italienisch Giacobbe, spanisch Jacobo sehen. Allein wenn wir zu französisch Jacques, italienisch Giacomo, spanisch Jago, Jaime und Diego, englisch Jeames, James, Jim und Jimmy kommen, so fängt unser phonetisches Gewissen an, Beklemmungen zu fühlen. Aus so gewaltsamen Veränderungen lassen sich ebensowenig Lautregeln ableiten als sich diese Veränderungen selbst auf phonetische Principien zurückführen lassen.

Dasselbe gilt für die lautlichen Metamorphosen von Johannes, Joannes zu ital. Giovanni, Gian, Gianni, span. Juan, franz. Jean, deutsch Johann und Hans, russisch Ivan, engl. John, Jack und Jock. Keine Lautregel dürfte im Stande sein, die Stufen nachzuweisen, durch die im Englischen Richard zu Dick wurde, Heinrich zu Hal und Han, Maria zu May, Mol, Pol und Polly, Magdalena zu Maud, Mathilda zu Maud und Patty, Margarethe zu Madge, Peg, Meta und Gritty, Adalina zu Adèle, Alisa, Else und Ethel. Während das englische Francis im Deutschen als Franz erscheint, kehrt Frances als Fanny wieder. Einige dieser Metamorphosen sind indessen, obwohl sie durch Kirchenbücher bezeugt werden, keineswegs über allen Zweifel erhaben. Dass Rob oder Robin ein Nachkomme in gerader Linie von Robert oder Rupert ist, ist deutlich genug; wenn aber auch Bob und Dob und Pop darauf Anspruch erheben, so werden sie jedenfalls ihre Schwierigkeiten haben, sich auf ein Lautgesetz zu berufen, um ihre hohen Ansprüche zu begründen. Und vergessen wir nicht, dass alle diese entarteten Nachkommen als ihren gemeinsamen Ahnen einen so volltönenden Namen beanspruchen wie Hruodperaht, d. i. der Ruhmglänzende, im Mittelhochdeutschen zu Ruotperht, im Neuhochdeutschen zu Ruprecht und Rupert, ja sogar zu Hob in Hobgoblin umgestaltet. Dann werden wir

sehen, was für lautliche Katastrophen bei Eigennamen, sogar bei Heiligennamen, möglich, ja, thatsächlich eingetreten sind. Einige dieser Lautwechsel lassen sich sicherlich durch die Analogie erklären, wie zum Beispiel der Übergang von Rob in Hob durch den Übergang von Rodger in Hodge, d. i. Hruodger, Ruhmspeer, κλυτότοξος. Allein es bleiben noch viele übrig, für die es in der That schwer sein dürfte, in dem ganzen Bereiche der menschlichen Sprache eine Analogie zu finden, und die trotzdem durch historische Zeugnisse voll beglaubigt sind.

Die Eigennamen im Griechischen.

Und es sind nicht nur die modernen Sprachen, in denen solche lautlichen Umwälzungen stattgefunden haben. Die modernen Sprachen stehen in Wirklichkeit ebenso sehr unter der Herrschaft der strengsten Lautregeln wie das Sanskrit oder das Griechische. Von den griechischen Eigennamen pflegte Professor Pott zu sagen, dass bisweilen ihre Köpfe, bisweilen ihre Schwänze abgebissen wären. Und darüber brauchen wir uns nicht zu wundern. Die meisten griechischen Eigennamen waren so prunkend, so sesquipedalisch, dass sie in der täglichen Unterhaltung kaum ihrem Zwecke entsprechen konnten. Wie konnte ein Kind immer mit einem so hochtrabenden Namen wie Thrasyboulos, Herodotos, Apollodoros oder Aristogeiton gerufen werden? Daher wurden diese Namen fast alle abgekürzt, um sie für das freundliche Zwiegespräch oder den ernsten Befehl handlicher zu machen.

Das gab zu der Einführung der sogenannten hypokoristischen oder Kosenamen Veranlassung, die die gewaltsamsten Veränderungen erfahren haben, Veränderungen, denen sich kein anderes Wort unterworfen haben würde. Bisweilen haben sie ihren Kopf verloren, wie Pompos für Theopompos, Straton für Hippostratos, und oft ihren Schwanz, wie Epaphras für Epaphroditos, Polybis für Polybios, Antix für Antigonos,

Nikomas für Nikomedes, Kleopas für Kleopatros[1]), Sophilos für Sophokles, Thrasyllos für Thrasymachos, Zeuxis für Zeuxippos. Einige von ihnen sind wirklich Neubildungen wie das englische Tommy für Tom, Johnny für John.

Die Eigennamen von Göttern und Helden.

Dasselbe gilt für die Namen von Heroen. Auch sie werden gekürzt und erhalten bei ihrer hypokoristischen Verwendung neue Suffixe. So wird Herakles Heryllos, Heraios, Herykalos genannt, Iphianassa Iphis, Amphiaraos Amphis, Bellerophontes Belleros, Atrometos Tromes.

Und auch die Namen der Götter sind von dieser Behandlung nicht ausgeschlossen. Wir finden Namen, die als Kosenamen bezeichnet werden können, wie Demo für Demeter, Eleutho für Eleuthyia, Aphro für Aphrogeneia, Trito für Tritogeneia.

Die dialektischen Verschiedenheiten der Eigennamen.

In einigen dieser Fälle ist es indessen sehr zweifelhaft, ob der Kosename wirklich eine Abkürzung oder Veränderung des Vollnamens oder vielmehr eine Parallelform und selbständigen Ursprungs ist. Wenn wir auch zugeben, dass Demo eine Abkürzung von Demeter ist, so können wir doch kaum dasselbe von Deo behaupten, das im Gegentheil ein Name wie Jovis neben Jupiter, in der That eine feminine Form von Dyaus sein kann, die dem Dual Dyâvâ in Sanskrit Dyâvâ-p*ri*thivî entspricht. Erechtheus und Erichthonios sehen wie

1) Siehe Fick und Bechtel, Griechische Personennamen, S. 15—36. Einige dieser sogenannten hypokoristischen Namen sind dialektisch und alt.

dialektische Parallelformen aus und zwingen nicht zu der Annahme, dass Erechtheus die gekürzte hypokoristische Form von Erichthonios war.

Auch sehe ich nicht, dass viel damit gewonnen sein würde, wenn wir annähmen, dass Hermas, Hermaon und das thessalische Hermauos absichtlich aus Hermeias gekürzt wären. Diese Namen lassen sich weit natürlicher als dialektische Nebenformen erklären, gerade so gut wie das äolische Poseidan, das ionische Poseideon, das arkadische Posoidan, das thessalische Poteidoun, das lakonische Pohoidan neben dem attischen Poseidon. Das Gleiche gilt von anderen Abweichungen wie Posoida, Poteida, Potida u. s. w. Warum sollte Kypris als eine sekundäre Form betrachtet werden im Vergleich zu Kyprogeneia oder Aphro im Vergleich zu Aphrodite? Hekate scheint weder Hekatebolos vorauszusetzen noch Phersis Persephone oder Aello Aellopous. Es wird kaum jemand geneigt sein, Iason (Ἰάσων) als eine Verkürzung von Iasilaos, Iasidemos oder einem andern, mit ἰασι- in der Bedeutung heilen beginnenden Kompositum zu erklären. In Wirklichkeit lehren uns diese Namen, dass, da die Götter an verschiedenen Orten Verehrung empfingen, ihre Namen weit öfter als gewöhnliche Wörter ihre lokale dialektische Färbung bewahrten. Ehe wir an die Zerlegung und Vergleichung von mythologischen Namen gehen, sollten wir daran denken, wie oft besonders im Sanskrit verschiedene Suffixe hinter einer und derselben Wurzel verwendet werden, um Substantive von genau oder beinahe derselben Bedeutung zu bilden. So finden wir z. B. von der Wurzel sar, sich vorwärts bewegen, sar-iman und sar-îman, sar-a*t*, sar-a*t*a, sar-a*t*i und sar-a*n*yû, die alle Wind bedeuten; sar-a*n*i ist der Pfad, sár-ma bedeutet Gehen; sar-ít ist der Fluss, Sar-áyu der Name eines Flusses. Können wir da noch daran zweifeln, dass Sar-a*n*yú, der Wind oder Morgenwind, nur eine Parallelform von Sar-ámâ ist, und dass, wenn das griechische ὁρμή, impetus, Sturm, dem Sk. sárma als ein Femininum entspricht, es ebenso gut Saramâ, der Mutter der Sârameya Zwillinge, entspricht?

Göttliche Namen haben immer etwas Heiliges an sich, und wir können es daher begreifen, dass die Griechen mit ihren verschiedenen Dialekten in ihren verschiedenen Niederlassungen, wenn sie von ihren Göttern sprachen, die Namen, die ihnen am vertrautesten waren, beibehielten. Wenn wir dies im Auge behalten, werden wir die Unregelmässigkeiten in den Namen vieler griechischer Götter besser verstehen können. Hermes mag auf der volleren Form Hermeias beruhen, allein Hermaon, Herman und Hermanos sind offenbar selbständig gebildete Namen, wenn auch alle von demselben Stamme, den wir in ὁρμή und in Sk. Saramâ und ihrem Sprossen Sârameya[1]) haben, meiner Ansicht nach eine Thatsache, die zu den sichersten in der vergleichenden Mythologie gehört und ihres ersten Entdeckers und Vertheidigers, Adalbert Kuhns, würdig ist.

Es wird allgemein zugegeben, dass Eileithyia dieselbe Gottheit bezeichnet wie Eleuthyia und Eleutho; wie aber ei ein eu vertreten kann oder umgekehrt, ist noch nie erklärt worden. Thatsachen bleiben indessen Thatsachen, ob wir sie nun erklären können oder nicht, und selbst der entschiedenste Skeptiker wird nicht leugnen, das Apollon, Apellon und Aploun dialektische Nebenformen eines und desselben Namens sind, so laut man auch gegen die Annahme von ähnlichen Veränderungen in anderen Worten protestiren mag. Wir sollten auch eine andere Eigenthümlichkeit bei der Bildung von Eigennamen im Sanskrit in Betracht ziehen, auf die ich schon früher aufmerksam gemacht habe. Wir sind im allgemeinen geneigt, einen Eigennamen als etwas ein für allemal Feststehendes anzusehen, als eine Marke, die nicht geändert werden kann, ohne ihren Charakter zu verlieren, als etwas, was nicht mehr bedeutungsvoll, sondern rein indikativ ist. Allein das ist nicht der Fall und am allerwenigsten im Sanskrit. Hier sind *K*andrasena, *K*andradatta gerade so gut wie *K*an-

---

1) Für die Ausstossung des Mittelvokals siehe Harpyiai und Arepyiai. Fick-Bechtel, Griech. Personennamen, S. 467.

dragupta. Wir haben ein schlagendes Beispiel dafür in dem Namen von Buddha's Gattin. Sie heisst Yasodharâ, d. i. Ruhm tragend, im Pâli und ebenso im Sanskrit; aber neben diesem Namen finden wir auch Yaso-vatî, ruhmvoll, während Yaso-dâ, Ruhm gewährend, der Name der Gattin des Mahâvîra bei den *G*ainas ist.[1] Und was wir in Indien sogar bei lebenden Personen beobachten, sehen wir wieder und wieder an den Namen der griechischen Mythologie. Es macht zum Beispiel keinen Unterschied, ob die Mutter des Iason Polymele oder Polymede oder Polypheme genannt wird. Ja, sie findet sich sogar unter andern Namen wie Alkimede und Amphinome wieder, um von ganz selbständigen Namen wie Arne, Skarphe und Rhoio zu schweigen. Anstatt Eurynome, des Namens der Mutter der Charites, finden wir Eurymedousa, Eunomia und verschiedene andere Namen.[2] Das alles sind Thatsachen, die man nicht unbeachtet lassen darf.

Wenn ich aber diese und ähnliche Unregelmässigkeiten hier erwähne, so geschieht es nicht, um die Vergleichung und Etymologisirung der mythologischen Namen ganz aus dem Bereiche der Lautgesetze zu verweisen. Weit davon. Allein Gesetze können andererseits nicht Thatsachen umstossen, und die unregelmässigen Veränderungen in den Namen alter Gottheiten sollten von gewissenhaften Forschern nicht unbeachtet gelassen werden. Wenn die Thatsachen uns lehren, dass es für Eigennamen und Ortsnamen eine Ausnahme ist, wenn sie denselben Lautregeln wie die Gattungsnamen folgen, so sollte man die Fälle, in denen die Namen von Göttern und Helden sich in genauer Übereinstimmung mit den Lautgesetzen verändert haben, eher als die Ergebnisse eines glücklichen Zufalls betrachten denn als Dinge, die wir mit Recht erwarten konnten. Dialektische Eigenthümlichkeiten werden, wenn sorgfältig erforscht, wahrscheinlich eher Licht auf die Abweichungen der mythologischen Namen werfen als die

---

1) Senart, Légende du Buddha, S. 306.

2) Gerhard, Griech. Mythologie, s. v.

gesammten Lautgesetze, die sich aus den klassischen Sprachen der arischen wie der semitischen Familie ableiten lassen.

Bei alledem ist gerade keine Gefahr vorhanden, dass wir auf solche Etymologien von mythologischen Namen zurückkommen werden, wie sie die alten griechischen Grammatiker liebten, oder wie sie sogar noch heutzutage klassische Philologen mit ernster Miene vortragen, um von den phantastischen Vermuthungen von Semitisten im siebzehnten und wieder im neunzehnten Jahrhundert ganz zu schweigen. Wir werden kaum wieder Ableitungen zu hören bekommen wie die der Perser von Perseus, der Meder von Medeia oder der Ionier von Ion. Auch wird Apollon wahrscheinlich nicht wieder als der Zerstörer, von ἀπολλύναι, erklärt werden, weil Aeschylus im Agamemnon, V. 1080, sagt: —

Ἄπολλον Ἄπολλον
ἀγυιᾶτ' ἀπόλλων ἐμός.
ἀπώλεσας γὰρ οὐ μόλις τὸ δεύτερον.

Den Alten mag eine Etymologie der Helena vergeben werden, wie wir sie im Agamemnon des Aeschylus, V. 681, finden: —

Τίς ποτ' ὠνόμαζεν ὧδ'
ἐς τὸ πᾶν ἐτητύμως —
μή τις ὅντιν' οὐχ ὁρῶ-
μεν προνοίαισι τοῦ πεπρωμένου
γλῶσσαν ἐν τύχᾳ νέμων; —
τὰν δορίγαμβρον ἀμφινεικῆ θ' Ἑλέναν;
ἐπεὶ πρεπόντως
ἑλένας, ἕλανδρος, ἑλέπτολις . . .

Bechtels neue Etymologien. Dionysos.

Die alten Griechen trugen kein Bedenken, den Namen Dionysos von dem seines Vaters (Ζεύς, Διός) und dem seines angeblichen Geburtsortes Νύση abzuleiten, wenn es sich auch schwer sagen lässt, was ein derartiges Kompositum hätte

bedeuten können. Allein ich glaube, es geht uns nicht viel besser, wenn einer der neuesten Etymologen, Prof. Bechtel, denselben Namen von Dios und snutya ableitet. Was soll ein solches Kompositum bedeuten? Snu bedeutet im Sanskrit laufen, fliessen, und es wird im Griechischen durch νυ vertreten, das in νέω, ἔνευσα u. s. w. erscheint. Snŭta würde im Sanskrit laufend bedeuten, vielleicht Strom, und snŭtya könnte ein Adjektiv zu snŭta sein. Da snu oft in Bezug auf die Muttermilch gebraucht wird, so könnte snuta als solche und snutya als mit Muttermilch gesäugt gedeutet werden. Das könnte Corssens Etymologie von nutrix oder snutrix einiges Gewicht verleihen. Konnte aber Dionysos jemals der Pflegling oder Säugling des Zeus genannt werden? Zeus hat viele Wunder gethan; er wurde thatsächlich, wenigstens eine Zeitlang, die Mutter des Dionysos (μηροτραφής), allein nie stellte man ihn sich als diesem wunderbaren Säugling die Brust reichend vor. Bechtel schlägt daher vor, Dionysos als ursprünglich eine Form des Zeus, dessen Namen er in dem ersten Theile seines Namens trägt, zu fassen. Den zweiten Theil leitet er dann von νάϝω (snávō), strömen, ab. Der Gott, so argumentirt er, wurde als »Himmels- oder Lichterguss« benannt und ist im Grunde mit dem von den Ναϝιάδες umgebenen Ζεὺς Νάϊος zu Dodona identisch.

Zugegeben, snutya könnte im Griechischen Fluth oder Strom bedeuten, so würde doch Himmelsstrom ein seltsamer Name für Dionysos sein, und seine Identität mit seinem Vater oder mit der Quelle, aus der er hervorströmen soll, stellt aufs neue starke Ansprüche an unsern Glauben oder vielmehr an unsere Leichtgläubigkeit. Wie steht es aber mit den Lautregeln? Vor allem würde es, obwohl die Bedeutung von νάω und νέω dieselbe ist, doch wohl gut sein, die beiden Wurzeln getrennt zu halten, wie sie bei Curtius und ebenso im Sanskrit in snu und snâ getrennt werden. So leitet Curtius νότιος, feucht, von snâ, nicht von snu ab, und ebenso νᾶμα, Feuchtigkeit, Νηρεύς, u. s. w. Zweitens: nichts kann regelmässiger sein als der Übergang von υ in εϝ und ευ, wie in

νέω, νεύω und νεῦσις. Bechtel aber verliert kein Wort über die Erklärung des langen ῡ von Dionŷsos, obwohl er sich bewusst ist, dass dieses lange ῡ unregelmässig ist, und dass das Wort sich keiner anderen Ableitung von snu oder snâ zur Seite stellen lässt. Wenn diese Etymologie eine wirklich erfolgreiche Erklärung des Charakters des Dionysos lieferte, so könnte man die Verlängerung des Vokals vielleicht hingehen lassen, allein der Säugling des Zeus kann kaum auf solche Nachsicht Anspruch machen.

Kerberos.

Die klassischen Schriftsteller hatten über die Etymologie von Kerberos nicht viel zu sagen, doch diente die Bemerkung Aristarchs zu Odyss. XI, 14, dass es für Κιμμέριοι eine andere Lesart Κερβέριοι gäbe, als ein nützlicher Wink und veranlasste Liddell und Scott in ihrem griechischen Wörterbuche »Darkling« als die ursprüngliche Bedeutung von Κέρβερος vorzuschlagen.

Bechtel indessen, der im allgemeinen nicht gerade in mythologische Etymologien verliebt ist, erklärt positiv, dass κέρβερος zu einer Wurzel κερβ = *serg*, steif sein, gehöre, von der auch κόρυμβος, das Oberste, die Spitze, κρωβύλος, der Haarschopf, und Sk. *sri*nga, das Horn, stamme. Unter der Annahme, dass -ερος in κόλερος für ἔρος, die Wolle, steht, fasst er κέρβερος als steifwollig. Wenn wir auch zugeben wollten, dass Kerberos oder Hunde im allgemeinen Wolle anstatt Haar hatten, so würde doch κολο + ϝερος sicherlich eher zu κολοϝερος und κόλουρος werden (Brugmann, Bd. II, S. 45) als zu κόλερος.

Und könnte κόλερος nicht als eine Parallelform von κόλος, verstümmelt, hornlos, angesehen werden ohne alle Beziehung zu ἔρος, Wolle? Was eine Wurzel *serg*, steif sein, betrifft, so hat sie sicherlich im Griechischen oder Sanskrit wenige Spuren hinterlassen, denn κόρυμβος kann, wie schon Curtius

gesehen hat, wie κόρυς, κόρυθος, und wie κορυφή auf denselben Stamm zurückgehen wie κάρα, das Haupt, Sk. siras, lat. cere-brum für ceres-rum, ohne die Annahme einer besonderen Wurzel wie serg für das Griechische und Lateinische nothwendig zu machen.

Sarvara.

Wenn wir dann bedenken, dass wir im Sanskrit *sarvara* in der Bedeutung dunkel, *sarvarî* in der Bedeutung Nacht haben, so wird gewiss auch Prof. Bechtel zugeben, dass eine Kenntniss des Sanskrit bisweilen für die Entzifferung der Namen der griechischen Mythologie von Nutzen sein kann, und dass es gefährlich ist, zu spotten, anstatt demüthig nach der Wahrheit zu suchen, von welcher Seite sie auch kommen mag. Über den Mythus selbst später mehr.

Zeus.

Eine andere merkwürdige Kriegslist derer, die aus einem oder dem andern Grunde Gegner der vergleichenden Mythologie und insbesondere der etymologischen Ableitung von arischen mythologischen Namen aus dem vedischen Sanskrit sind, besteht darin, dass sie alles bis zu einem gewissen Punkte acceptiren und dann eine Linie ziehen, die niemand überschreiten darf. Die meisten haben auf die eine oder andere Weise jene Thatsache lernen müssen, die ich die »Lehre Jupiters« nannte, nämlich die Identität des Namens des obersten Gottes, des Zeus und des Jupiter, mit dem des Dyaus im Veda, die sich nicht mehr bezweifeln lässt. Sie scheinen aber zu glauben, dass während der Vater der Götter und Menschen unter einem gemeinsamen Namen vor der arischen Trennung bekannt war, seine Gattin, seine Söhne und seine Töchter, seine Enkel und Enkelinnen einer anderen Zeit oder

einem anderen Lande angehören, und dass man nicht den Versuch wagen dürfe, ihre Namen auf dieselbe gemeinsame arische Periode zurückzuführen. Die Seltsamkeit einer solchen Annahme scheint ihnen nicht aufzufallen, oder, wenn das doch der Fall ist, so fühlen sie sich nicht verpflichtet, sie zu erklären. Sie können allerdings nicht umhin, dem einsamen König der Götter ein paar Gefährten arischen Blutes zu gestatten; wenn sich aber auch nur der kleinste Riss in dem Taufregister zeigt, so wird ihr Anspruch auf einen Platz in dem Jupiter-Olympus sofort bestritten.

Eos = Ushas.

Eos, die vedische Ushas, die lateinische Aurora, kann nicht wohl ausgeschlossen werden, denn sie beansprucht, die Tochter des Dyaus, die duhitấ divás im Veda und die θυγάτηρ Διός im Griechischen zu sein.

Dioskouroi = Divas putrâsa*h*.

Ich war ziemlich überrascht, als ich sah, dass auch die Διὸς κοῦροι hatten passiren dürfen, denn weder ist ihr Name ganz der gleiche, noch sind die Divas putrâsa*h*, die Söhne des Dyaus, genau dieselben wie die Διὸς κοῦροι, während die jetzt beliebte Identificirung dieser κοῦροι mit den Kureten mir äusserst kühn erscheint, wenn man bedenkt, dass diese Kureten als die Priester oder Diener des Zeus gelten, aber nicht als seine Söhne in dem Sinne, wie die Διόσκουροι, Kastor und Polydeukes, als die Söhne der Leda und entweder des Zeus oder des Tyndares, so genannt worden sind.

Trito und Tritogeneia.

Was das Trito in Tritogeneia und seine Vergleichung mit dem vedischen Trita betrifft, so zweifle ich, ob vergleichende Mythologen dieses Geschenk annehmen werden, das Bechtel auf Grund blosser Ähnlichkeit im Klange ihnen zu machen bereit ist, wofern nicht die Mittelglieder viel klarer zu Tage gefördert werden als es bisher geschehen ist. Und noch weniger werden sie geneigt sein, seiner nachdrücklichen Versicherung Gehör zu schenken: »[Weiter] lassen sich keine anderen Götternamen der Ursprache zuweisen: die weiteren Versuche, griechische und vedische Götternamen zu identificiren, sind durchweg verfehlt.

Helios, Mene und Hestia.

Kein Papst könnte mit grösserem Nachdruck sprechen, und doch werden bald darauf Helios (Sâvelios), Mene und Hestia, das heisst Sonne, Mond und das Feuer auf dem Herde, als Namen anerkannt, die die Griechen von ihren arischen Vorvätern ererbt hätten. Waren das keine Devas? Indessen wir brauchen uns durch solche kühnen Reden nicht einschüchtern zu lassen, und wenn man uns sagt, dass heutzutage niemand mehr für die Identität von Hermeias und Sârameya kämpfen würde, so kann ich nur erwidern, dass niemand wagen würde, das zu behaupten, wenn er wieder einmal Kuhns meisterhaften Aufsatz darüber gelesen hätte, wie er gelesen, angemerkt und innerlich verarbeitet zu werden verdient.

Erinys = Sara*n*yû.

Es ist schwer, einen wirklichen Fortschritt in der mythologischen Etymologie zu entdecken, wenn man heute die

Behauptung findet, Erinys als ein Name der Demeter sei von ἐρινύω, zürnen, und dieses von ἐριϝ-, lat rîvînus abgeleitet. Rîvînus bedeutet allerdings ἀντίζηλος, aber weshalb? Weil es wie rîvâlis von rîvus, Fluss, abgeleitet ist; rîvînus und rîvâlis werden die Leute genannt, die dasselbe Wasser beanspruchen und in diesem Sinne Rivalen geworden sind.

Diese Wörter haben auch nicht das Geringste mit ἐρινύω, zürnen, zu thun und noch viel weniger mit Erinys. Erinys von ἐρινύω abzuleiten, scheint mir dasselbe zu sein, als wenn wir Hermes von ἑρμηνεύω ableiten wollten und nicht ἑρμηνεύω von Hermes oder Hermaon, dem Boten und Dolmetscher der Götter. Welcher Begriff sich in Wirklichkeit in Erinys und in der vedischen Sara*n*yû verkörperte, werden wir später zu erwägen haben. Für den Augenblick muss es genügen, gezeigt zu haben, dass sie nichts mit rîvînus oder mit dem altbulgarischen rĭvĭnŭ, ἀντίζηλος, zu thun haben kann.

Prüfen wir nun noch ein paar der mythologischen Etymologien der Gegenwart oder Prof. Bechtels.

Helios.

Helios, heisst es, aus ʽΑϜέλιος oder Ἀβέλιος hängt mit got. sauil, lit. sáulė, Sonne, zusammen. Richtig, aber die älteste Form von allen ist das vedische Svàr oder Súvar, Genitiv Sû́ras, so dass die Ableitung Sûrya für *Svârya das genaue Ebenbild von Helios und selbst von Eelios ist.

Athene.

Athene wird, ohne Zweifel sehr einfach, durch Athanatos, die Unsterbliche, erklärt; wie aber Athanatos zu Athene verkürzt wurde, und warum Athene allein Athanatos, die Unsterbliche, genannt wurde, das wird uns nicht gesagt. Es wird nur eine Andeutung gemacht, dass -θάνα mit dem

vedischen adhvânît zusammen hängen könne. Es trifft sich nun gerade so, dass adhvânît im Rigveda überhaupt nicht vorkommt und ádhvanît nur einmal, VIII, 6, 13, yád asya manyú*h* ádhvanît, als sein Zorn aufhörte.

Ich hielt es für nützlich, einige dieser neueren Etymologien von mythologischen Namen zu prüfen, um zu zeigen, wie gefährlich es ist, sie ohne eine Kenntniss des Sanskrit und womöglich des vedischen Sanskrit zu versuchen. Dass Athêne oder Athănа ursprünglich die dem Haupte des Dyaus (Divo mûrdhna*h*)[1] entsprungene Vertreterin des Morgenlichtes, dann des Lichtes und der Weisheit überhaupt war, und dass ihr Name mit dem vedischen Ahanâ identisch ist, ist so sicher wie etwas in der vergleichenden Mythologie nur sein kann. Augenblicklich liegt es mir indessen nicht ob, jene Gleichung zu vertheidigen und auf alle die Einwände, die in den letzten dreissig Jahren gegen sie erhoben worden sind, zu antworten; ich werde dies an anderem Orte thun. Ich möchte nur zeigen, dass die neuesten Etymologien nicht immer die besten sind, so zuversichtlich sie auch vorgetragen werden mögen. Ich scheue mich nicht, zu bekennen, dass selbst wenn sich die griechische Dentalisirung des h in ah, ahan und ahanâ nicht rechtfertigen liesse, die sachlichen Übereinstimmungen zwischen Ahanâ als der Morgenröthe und Athene viel zu stark sein würden, um durch diese Schwierigkeit beseitigt zu werden. Wir sehen nur noch einmal, wie gefährlich es ist, von einer Lautregel als ausnahmslos zu sprechen, wenn die Zahl der Fälle, auf denen eine derartige Regel beruht, oft nicht mehr als drei oder vier beträgt, so dass ein einziges pratyudâhara*n*a oder Gegenbeispiel genügt, um sie zu modificiren oder zu entkräften.

---

1) Wissenschaft der Sprache, II, S. 593.

Poseidon.

Viel gelobt hat man eine neue Etymologie von Poseidon. Fick schlug vor, es zu οἰδέω, selten οἰδάω, schwellen, οἶδμα, Schwellen des Meeres oder Meer selbst, zu stellen. Mit der Präposition πός für ποτί soll Ποσ-ειδ-άων den Schweller bedeutet haben. Der Übergang von προτί in πρός ist begreiflich genug; auch ist es unzweifelhaft, dass das dorische ποτί die Stelle von προτί einnimmt. Allein man sollte nicht vergessen, dass im alten Dorisch — (und der Name Potîdas gilt als alt) — das auslautende i vor einem Vokal nicht elidirt wird, und wenn Boeckh die Elision einmal, in Pindar VII, 90, gestattete, so dürfte das doch wahrscheinlich nicht als eine triftige Entschuldigung für Potîdas betrachtet werden. Zweitens giebt es, so weit ich weiss, keinen zweiten Fall, wo πός als Präposition vor einem Verbum steht. Ferner besteht noch die wirkliche Schwierigkeit des kurzen ι in Ποσῖδήιον, das von Ποσειδῶν nicht getrennt werden kann. Ich erwähne das alles, nicht weil es meiner Ansicht nach die Etymologie von Poseidon hinfällig machte, sondern nur weil es zeigt, wie leicht es ist, geringfügige Einwendungen gegen fast jede mythologische Etymologie zu machen, und wie viel schwerer es ist, sie zu beseitigen oder zu erklären. Was mich vielmehr abhält, die Etymologie von Poseidon als des Anschwellers zu acceptiren, ist der rein deskriptive Charakter des Namens dieses Sohnes des Kronos; so lange indessen nicht eine bessere Etymologie vorgebracht wird, — etwas, was ich weiter unten zu thun hoffe — dürfen wir sie vielleicht mit Vorbehalt annehmen. Ich sehe indessen, dass Brugmann, obwohl er alle dialektischen Nebenformen des Namens giebt, Ficks Etymologie nicht acceptirt.

Hermes.

Dass der Name des Hermes, wie Bechtel behauptet, mit ὁρμή und daher mit Sk. sárma*h* zusammenhängen kann, kann

kaum fraglich sein; ob aber ἕρμα in ἕρμ᾽ ὀδυνάων (Il. IV, 117) etwas damit zu thun hat, ist äusserst zweifelhaft. Der Vers selbst, in dem es vorkommt, ist bekanntlich verdächtig, und wenn ich auch nicht mit dem positiven Tone klassischer Philologen behaupten möchte, dass ἕρμα keine der Bedeutung von ὁρμή verwandte Bedeutung gehabt haben könne, so mag es doch gut sein, darauf hinzuweisen, dass es andere Wörter giebt, von denen ἕρμα hergeleitet werden könnte, wie sar (sero, series), var, schützen, oder var, beobachten.

Here.

Here kann, wie Bechtel versichert, nicht von Heros getrennt werden, und da Heros Schützer bedeutet, so ist sie die Beschützerin im allgemeinen, der Schutzgeist, »in dem alles Schutzgeisterthum sich einheitlich zusammenfasst«, was immer das auch heissen mag. Wenn wir vielleicht fragen sollten, warum diese Quintessenz des Heroismus oder diese Inkarnation aller Schutzgeister der erklärte Feind des grössten aller Heroen war, dessen Name ja gerade mit ihrem eigenen Namen verbunden ist, so erhalten wir die orakelhafte Antwort, dass ihre Feindschaft gegen Herakles »mythologisch richtig« verstanden werden müsse. Endlich wird Heres Widerstreben gegen Zeus, den Himmelsgott, als ein Ausdruck des alten Widerstreites des Seelenglaubens mit der Gotteseinheit erklärt. Wie dieser Seelenglaube auch beschaffen gewesen sein mag, Here war, soweit wir wissen, jedenfalls von demselben Fleisch und Blut wie Zeus. Sie war die Tochter des Kronos und der Rheia, ja sie war die Schwester des Zeus. Zeus war ihr ergeben und vertraute seiner Schwester an, was er keinem andern anvertraute. Wer kann ihre Ehe, wie sie in der Ilias beschrieben wird, vergessen? Sie ist fast die einzige gesetzmässige Gattin unter den olympischen Göttern und daher die Beschützerin der Ehe und der Geburt, und ihre Stellung als πότνια, Herrin, als ὁμόθρονος, Mitherrscherin, als βασιλίς, Königin, ist unbestritten, trotz aller ehelichen Zänkereien, die unter den olympischen

Göttern so unvermeidlich gewesen zu sein scheinen wie in den besten Familien auf Erden. Der Versuch, diese amüsanten Zänkereien zwischen Zeus und Here als Reste eines Widerstreites zwischen Seelenglauben und Gotteseinheit zu erklären, zeigt einen wunderbaren Mangel an Verständniss für die Poesie Homers und für die menschlichen Elemente, die alle Mythologie und insbesondere die Mythologie der Griechen durchdringen.

Here und Svârâ.

Wir haben keine befriedigende Etymologie für Heros, angeblich svar-vat, oder für Herakles; allein warum Here so genannt wurde, ist sicherlich nicht schwer zu entdecken. Wir dürfen nicht glauben, dass die vedischen Dichter uns die Namen für jede einzelne griechische Gottheit liefern können; es ist schon viel gewonnen, wenn wir in der vedischen Dichtung Wörter und Vorstellungen finden können, die auf die Namen und Begriffe der griechischen Gottheiten Licht werfen. Wenn es im Veda einen Here genau entsprechenden Namen gegeben hätte, so würde er svârâ gelautet haben, das ist ein Adjektiv von svar mit der Femininendung â und Verlängerung des Wurzelvokals. Nun ist svar im Veda nicht nur der Name der leuchtenden Sonne, sondern ebenso auch des leuchtenden Himmels. Davon konnte ein Adjektiv svarya gebildet werden, zusammengezogen zu Sûrya, dem anerkannten Namen der Sonne im Sanskrit, während Sûryâ im Veda ein untergeordneter und weiblicher Repräsentant des Sonnenlichtes ist. Wenn Zeus Dyaus, der leuchtende Himmel, war, wie konnte es da einen passenderen Namen für seine Gattin geben als Svârâ, Here, die Dea Urania coelestis, ursprünglich vielleicht die helle Luft, auf der der Himmel ruht? Es lässt sich leicht einwenden: Aber es giebt keine solche Gottheit im Veda. Ganz recht, aber ebensowenig giebt es eine Gottheit Hestia im Veda, und doch wird ihr etymologischer Zusammenhang mit der Sanskritwurzel vas allgemein anerkannt, wenn es sich

auch aus sprachlichen Gründen allein unmöglich feststellen lassen würde, ob der Name von der Wurzel vas, scheinen, oder von der Wurzel vas, wohnen, abgeleitet ist[1]. Ein paar weitere Beispiele werden vielleicht nützlich sein, um zu zeigen, was wir zu erwarten haben, wenn die Etymologie von mythologischen Namen Gelehrten überlassen bleibt, die für vedische Schriften nur Verachtung übrig haben.

Phoibos.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass Phoibos, was immer auch seine Etymologie sein mag, im Griechischen rein, glänzend, strahlend und φοιβάω reinigen bedeutet. Phoibos war ursprünglich der Name einer selbständigen Gottheit; als es aber zu einem Beiworte des Apollon wurde, bedeutete es, was Phoibe bedeutete, als dies zu einem Beiworte der Artemis wurde, nämlich strahlend. Phoibos braucht nicht ein Name der Sonne oder des Helios gewesen zu sein, aber es war sicherlich ein Name, der nur auf glänzende, morgendliche oder solare Gottheiten angewendet werden konnte. Ich schäme mich nicht, zu bekennen, dass ich keine befriedigende Etymologie von φοῖβος kenne; wenn man aber behauptet, φοῖβος bedeute ursprünglich Arzt, und der Name sei auf Apollon angewendet, weil Apollon von Anfang an der Arzt der Götter war, so kann ich nicht folgen. Apollon war nicht von Anfang an ein Arzt. Im Gegentheil, er wurde als der Heiler von Krankheiten angesehen, weil er zunächst, ganz ähnlich wie der vedische Rudra, als der Gott galt, der Seuchen und andere Krankheiten mit seinen Pfeilen sandte. Wer Krankheit senden konnte, war auch im Stande, die Heilung zu senden. Ob Παιάων, wie behauptet wird, sich von Apollon abzweigte oder

---

1) Siehe Curtius, Grundzüge, S. 399; Roth in Kuhns Zeitschrift XIX, S. 215; Chips, Bd. IV, S. XXVII; Fick, Indog. Wörterb. unter vésô, ich weile.

später mit Apollon identificirt wurde, ist eine Frage, die ich nicht zu beantworten wage. Warum aber sollte φοῖβος Arzt bedeutet haben? Weil es, wie man behauptet, von bhisha*g* kommt. Bhisha*g* im Sanskrit bedeutet heilen, bhisha*g*ya heilend, bhesha*g*am Medicin. Die Wurzel bhisha*g*[1]) ist eine sehr dunkle Wurzel im Sanskrit, da sie unregelmässigerweise aus zwei Silben besteht. Pott erklärte bhishakti als ein Kompositum abhi-shakti, mit der Bedeutung: er heilt. In Wirklichkeit bedeutet abhisha*g* aber im Sanskrit verfluchen. Das ist vielleicht kein sehr gewichtiger Einwand, denn abhi-sha*g* könnte ursprünglich ganz wohl »etwas auf eine Wunde drücken« oder »mit den Händen über eine Person streichen, um sie zu heilen« bedeutet haben.

Bechtel fasst indessen diese Wurzel als eine einfache Wurzel und führt bhish-na-*g* oder bhish-a-*g* auf bhish*g* oder vielmehr bhesh*g*, ursprünglich bhoish*g*, zurück und sieht in diesem bhoish*g* das Etymon von φοῖβος. Um die lautlichen Schwierigkeiten, wie den Ausfall des Zischlauts und den Übergang des auslautenden *g* in b zu übergehen, was sollen wir mit einer Etymologie machen, die φοῖβος die Bedeutung Wundarzt (χείρων), aber nicht die Bedeutung glänzend geben würde? Ich will, wie ich schon vorher bemerkte, keine neue Etymologie von Phoibos vorschlagen, aber in anbetracht der grossen Ähnlichkeit zwischen den Charakteren des Apollon und des Rudra, wie sie von Kuhn bemerkt wurde, würde sich sicherlich Bhava als ein anderer Name des Rudra leicht zur Erklärung von φοῖβος aus φόβιος für φόβος heran ziehen lassen, gerade wie φόνος durch φόνιος auf φοινός führt.

Apollon.

Und was sollen wir zu der neuen Etymologie von Apollon sagen, die diesen Gott des Lichts von ἀπειλή, Drohung,

1) Das Denken im Lichte der Sprache, S. 324.

oder lateinisch ap-pellare ableitet? Konnte ein Naturgott wie Apollon zunächst ein Ansprecher, von ἀπελλά, Ansprache (Appell), genannt werden? Wir sollten jedenfalls erwarten, dass man uns mittheilte, was die Bindeglieder zwischen dem Sohne des Zeus und der Leto, dem Bruder der Artemis, dem Delios, und dem Ansprecher gewesen sein könnten, angenommen selbst, dass sich für eine derartige Bedeutung stärkere Beweisgründe vorbringen liessen, als es bis jetzt möglich ist.

Ares.

Wenn Ares(â), ein anderer Sohn des Zeus und der Here, sich, wie behauptet wird, einfach dadurch erklären liesse, dass man seinen Namen mit einem kleinen α, ἄρης, schriebe, warum sollten wir dann nicht auch Χάρις durch χάρις, Ceres durch ceres, das sabinische Wort für Brot, und Janus durch janua erklären?

Artemis.

Wenn wir ferner ersucht werden, Artemis, die Schwester des Apollon, von ἀρτεμής, frisch, gesund, abzuleiten, so wundert man sich nur, dass die Griechen jemals über den Ursprung der Namen ihrer Götter im Zweifel gewesen sein sollten, und insbesondere über den Namen der Artemis, der αἰὲν ἀδμήτα, der nie bezwungenen Göttin. Wie sich dialektische Formen wie Ἄρταμις, -ιτος und selbst Ἀρτάμυτι erklären, muss in dem Falle ganz ein offene Frage bleiben.

Aphrodite.

Die erstaunlichste Etymologie indessen, die Bechtel uns dargeboten hat, ist die von Aphrodite. Dass die Griechen sie sich als aus dem Schaume des Meeres geboren vorstellten,

beweist jedenfalls, ebenso wie ihre Namen Brychia, Anadyomene und Haligeneia, dass ihre Geburt aus dem Meere mit der traditionellen Vorstellung von jener alten Verkörperung von Schönheit und Lieblichkeit vereinbar war. Als Gattin des Hephaistos wird sie ausdrücklich Charis genannt, ein Name, der zu den zahlreichen Bezeichnungen der Morgenröthe gehört. Ihre himmlische Natur wird durch die Namen Ourania und selbst Here angedeutet. Jetzt belehrt man uns indessen, und zwar in einem sehr überzeugenden Tone, dass der erste Name, der dieser Göttin der Liebe gegeben wurde, mit fordus, schwanger, zusammenhängt, und weil sie die Liebe und die Ehe begünstigte, soll sie als »das schwangere Weib« gefeiert und verehrt worden sein. Glücklicherweise schlossen sich die griechischen Bildhauer nicht dieser Auffassung an, und dem Urheber dieser Etymologie ist selber offenbar vor den Konsequenzen, die sie mit sich bringen würde, bange. Er bezeichnet sie daher als ganz unsicher. Er fügt aber hinzu, dass ἀφρός eine schwache Form von νεφρός, Niere, sein könne; andere Möglichkeiten übergeht er glücklicherweise mit Stillschweigen.

Die einzige Möglichkeit, die sich mir darbietet, ist die, dass diese glänzende und schöne Göttin die Morgenröthe repräsentirte und daher von Homer für würdig befunden wurde, die Tochter des Zeus und der Dione zu sein. Aus dem Meere emporsteigend, gewissermassen ein weiblicher Apâm napât, mag sie neben den Namen Charis, Ourania und Enalia den Namen Aphrogeneia, aus dem Schaume des Meeres geboren, empfangen haben, wofern wir nicht ἀφρός in der Bedeutung nehmen wollen, die abhra im Sanskrit hat, nämlich Wolke oder Himmel. Das würde sie als das bezeichnen, was sie wirklich ist, als eine der vielen Töchter des Himmels. Jedenfalls geht aus alledem hervor, dass Aphrodite eine herrliche Schöpfung des griechischen Geistes war, so viel sie auch nachher durch die Berührung mit ähnlichen Gottheiten des Ostens befleckt worden sein mag. Zu vermuthen, dass Astarte das Original des Namens der Aphrodite sei,

würde ebenso viel sein, als wenn man Moloch zum Originale des Zeus Meilichios machen wollte.

Ich habe diese wenigen mythologischen Etymologien hier als Proben dafür angeführt, was wir von Gelehrten zu erwarten haben, die jede Vergleichung zwischen griechischen und vedischen Gottheiten und jede Etymologie, die sich auf Sanskritwurzeln zu berufen wagt, verspotten und verlachen. Sie beseitigen eine Gleichung wie die von Ouranos = Varu*n*a dadurch, dass sie sie verfehlt nennen, ohne den Beweis dafür auch nur zu versuchen, ja, sie behaupten, dass Erinys nicht dasselbe Wort wie Sara*n*yû sein könne, weil es von dem griechischen ἐρινύω, zornig sein, stamme. Wollen sie auch δάκρυ von δακρύειν oder ἔρις von ἐρίζειν ableiten?

Wenn dies die besten Proben der sogenannten modernen Philologie sind, dann gestehe ich, noch dem dunklen Zeitalter anzugehören. Ich freue mich sicherlich, wenn die Gleichungen mythologischer Namen aufs genaueste mit den Lautregeln, die für Nomina und Verba gelten, übereinstimmen; allein ich würde es einfach für pharisäisch halten, eine Gleichung wie Varu*n*a = Οὐρανός zu verwerfen, trotz der Ähnlichkeit, ja fast Identität von Varu*n*a und Ahura Mazda auf der einen und Varu*n*a und Οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν ἀστερόεις auf der andern Seite.

So viel mag genügen, um meine gegenwärtige Stellung zu den Lautregeln in ihrer Anwendung auf Eigennamen zu erklären. Ich stimmte früher mit Curtius darin überein, dass Lautregeln auf Eigennamen mit derselben Strenge angewendet werden sollten wie auf gewöhnliche Nomina und Verba (Grundzüge, S. 120). Jetzt bin ich überzeugt, dass Benfey und andere mit Recht gegen diese Ansicht als zu weitgehend protestirten, indem sie sich auf Thatsachen beriefen, die sich nicht, ohne der absoluten Herrschaft der Lautregeln eine gewisse Beschränkung aufzuerlegen, erklären liessen. Ich freue mich, Victor Henry derselben Überzeugung Ausdruck geben zu sehen. Er sagt: »Mais les altérations de noms propres sont si aisées, et les causes en sont si fuyantes,

qu'on ne peut en bonne justice exiger de la mythographie l'observation absolument rigoureuse de la phonétique (Quelques Mythes naturalistes, S. 6)«. Natürlich wird man das mit abtrünnig und vielen andern harten Namen bezeichnen, aber schliesslich tragen im allgemeinen doch die Thatsachen den Sieg davon, sogar über Schriftgelehrte und Pharisäer.

Damit man indessen nicht glaube, dass Lautgesetze wie Naturgesetze und Ausnahmen daher gänzlich contra naturam seien, füge ich ein paar Bemerkungen über Wörter an, die keine Eigennamen sind und trotzdem gegen einige grundlegende Lautgesetze verstossen.

Nehmen wir so gewöhnliche Wörter wie οὐκ, nicht, und ἐκ, aus. Sie laufen einem wohl bekannten Principe der griechischen Sprache zuwider, dem Principe, dass von den Konsonanten nur ν, ρ, ς im Auslaute erscheinen können; und doch genügen diese beiden Fälle ἐκ und οὐκ (vor Vokalen oder am Ende eines Satzes), um eine Regel umzustossen, die auf einer physischen Unfähigkeit der Griechen, eine auslautende Muta zu sprechen, zu beruhen schien. Und ebensowenig hat man eine Ursache auffinden können, warum die Regel nur in diesen beiden Fällen durchbrochen sein sollte, zumal da ἐξ neben ἐκ und οὐ und οὐχί neben οὐκ existirte.

Unregelmässige Wörter eines älteren Stratums.

Solchen Unregelmässigkeiten begegnen wir am häufigsten in Wörtern, die oft gebraucht werden, weil gerade die Häufigkeit ihres Gebrauches ihnen die Kraft gab, den nivellirenden Einflüssen späterer sprachlicher Tendenzen zu widerstehen. In vielen Sprachen sind Verben wie sein, gehen, wissen u.s.w., Substantive wie Vater, Mutter, Tochter u.s.w., und Adjektive wie gut und schlecht unregelmässig, einfach weil sie ihre alten Formen erhalten haben. Warum ist das a von πατήρ und pater i in Sk. pitár? Warum hat μήτηρ den Akut auf der ersten, Sk. mâtár ihn auf der zweiten Silbe? Die offenbaren

Unregelmässigkeiten von duhitár und θυγάτηρ sind wieder und wieder besprochen, zuletzt von Bartholomae in Kuhns Zeitschrift XXVII, S. 206; trotz alledem hat aber niemand je den gemeinsamen Ursprung dieser beiden Wörter bezweifelt. Kann es etwas lautlich Verschiedeneres geben als κν und δν? Und doch ist δνόφος bloss eine Nebenform von κνέφας[1]). Was kann sicherer sein als die Verwandtschaft von ἔκητι und ἀέκητι mit Sk. vasât; und doch ist bis jetzt noch keine befriedigende Erklärung für das auslautende ι hinter der Ablativendung gefunden worden. Warum hat Sk. *k*atvar, vier, quatuor, seine erste Silbe in Sk. tûrya für *k*atûrya, der vierte, und in τράπεζα für τετράπεζα verloren? Warum ist das Suffix von *k*aturtha, der vierte, im Sanskrit th, aber t in lateinisch quartus und griechisch τέταρτος[2])? Alle diese Unregelmässigkeiten und hundert andere müssen einfach hingenommen werden, wie sie sind, bis sich eine Erklärung für sie findet; sie können uns aber nie veranlassen, an dem wirklichen Bestehen einer Verwandtschaft zwischen derartigen Wörtern zu zweifeln.

Ich verkenne durchaus nicht die Gefährlichkeit einer solchen Theorie, wenn sie zur Entschuldigung von lautlichen Freiheiten aller Art verwendet werden würde; aber wir müssen lernen, die Thatsachen zu nehmen, wie sie sind. Einen Unterschied zwischen historischen und vorhistorischen Lautgesetzen haben die besten Forscher von Curtius bis auf Brugmann und Joh. Schmidt anerkannt, und natürlich kann keine andere Klasse von Wörtern mit grösserem Rechte beanspruchen, von den anerkannten historischen Lautgesetzen ausgenommen zu werden, als die ältesten mythologischen Namen. Wenn einmal eine wesentliche Übereinstimmung zwischen zwei Charakteren in verwandten Sprachen und Mythologien festgestellt worden ist, so müssen die unbedeutenden lautlichen Verschiedenheiten, wie wir sie z. B. zwischen Váru*n*a und Ouranós finden, davor zurücktreten. Es würde natürlich ganz anders sein,

1) Über *κνέφας, ψέφας, δνόφος* siehe K. Z. XXXII, S. 357.

2) Brugmann, Grundriss, Bd. II, S. 229. 473.

wenn wir beweisen könnten, dass der griechische Name Ouranós eine selbständige Bildung von irgend einer andern Wurzel sei, wie z. B., wie Wackernagel vorgeschlagen hat, von der Wurzel varsh, wodurch der griechische Ouranós ein Regengott werden würde (K. Z. XXIX, S. 129). In dem Falle würde die Gleichung Varu*n*a = Οὐρανός sofort in sich zusammenfallen, gerade so wie die Gleichung Herakles = Hercules fiel, obwohl Mommsen beweisen zu können glaubte, dass es einen römischen Gott Herculus gegeben habe, abgeleitet von einem erschlossenen lateinischen hercere mit derselben Bedeutung wie das griechische ἕρκειν und bezeugt, wie er meinte, durch horctum und forctum. Grassmann indessen zeigte ohne Schwierigkeit (K. Z. XVI, S. 104), dass griechisch ἕρκειν im Lateinischen niemals hercere sein könnte, weil das anlautende h im Lateinischen niemals einem anlautenden Spiritus asper im Griechischen entspricht. In solchen Fällen ist die Beobachtung der Lautgesetze, die die Beziehungen zwischen Griechisch und Latein regeln, durchaus am Platze, und die alte Ansicht, dass Herecles, Hercles, Hercoles und Hercules verschiedene lateinische Wiedergaben des griechischen Ἡρακλῆς seien, ist sehr mit Recht wieder zu Ehren gekommen.

Ein Wort giebt es, auf das ich hier noch einmal zurückkommen muss, um es endgültig zu erledigen, nämlich das griechische θεός, Gott, das man thatsächlich von Sk. deva, glänzend und Gott, und lateinisch deus getrennt hat, einzig und allein auf Grund lautlicher Unvereinbarkeit. Aber bei aller gebührenden Achtung vor den Lautgesetzen ist meine Achtung vor der Logik der Thatsachen denn doch zu gross, und ich habe stets an der Ansicht festgehalten[1]), dass θεός zu derselben Wortgruppe gehören müsse wie Ζεύς, Διός, Διώνη, δῖος (διϝιος), ἔνδιος, Διόσδοτος (auch Θεόσδοτος), Πάνδιος, Sk. Dyaus, divya, deva, lat. Jupiter, Diovis, Jovis, Diana, deus, ir. dia, lit. dëvas, an. tívar. Warum δ zu θ geworden sein sollte, muss ich ehrlich gestehen, nicht erklären zu

1) Selected Essays, I, S. 215, Note B.

können, wofern wir nicht annehmen wollen, dass die regelmässigen Vertreter von deva im Griechischen, nämlich δέος oder δοιός von δέος, Furcht, und δοιός, doppelt, nicht zu unterscheiden gewesen wären [1]. Das griechische θεός, wenn man es nicht von der Wurzel div ableiten will, ist bis jetzt noch auf keine andere Wurzel zurückgeführt worden, die zugleich seine Bedeutung und seine Form erklären würde. Wackernagel fasst es als ursprüngliches θεϝός, das Bury auf die Wurzel hu, opfern, d. h. Opferspenden ausgiessen (χέω, χυτός), zurückführt. Brugmann stellt es in dieselbe Klasse wie ghora, schrecklich. Schmidt zieht θϝεσός vor und vereinigt es mit lit. dvēsti, hauchen, dvãsė, Geist (K. Z. XXXII, S. 342). Keine dieser Bedeutungen ist überzeugend, und es scheint fast unvermeidlich zu sein, θεός als ein altes mythologisches Wort zu behandeln, das gerade wegen seiner Alterthümlichkeit eine Ausnahme bildet. Auch in andern Sprachen zeigen, wie ich bei einer früheren Gelegenheit bemerkte, die Wörter für Gott gewisse Unregelmässigkeiten, und die aussergewöhnliche Aussprache von God, die man von den Kanzeln der Kirchen und Kapellen in England, Schottland und Wales, ja auch in Amerika, hören kann, giebt uns eine Vorstellung von dem, was in alten Zeiten stattgefunden haben mag. Es hat mich gefreut, zu finden, das Edwin Fay im American Journal of Philology zu demselben Schluss gekommen ist; er geht sogar so weit, in dem »rough breathing« gewisser Wörter im Griechischen eine »ehrerbietige Aussprache«, wie er es nennt, zu erblicken.

Wörter mit verschiedenen Etymologien.

Trotz der grossen Fortschritte, die man ohne Zweifel in der Kenntniss der Lautgesetze gemacht hat, finden wir oft

1) Eine ähnliche Ursache verhinderte den Übergang von ἐδωδή in ὀδωδή (siehe Schmidt in K. Z. XXXII, S. 332) und von ἀγκύλος in ἐγκύλος (ebd. S. 376).

drei oder vier Etymologien für ein und dasselbe Wort von den berufensten Gelehrten vertreten. Sie können unmöglich alle richtig sein, und hier darf jedenfalls eine Erwägung der Bedeutung eine gewisse Beachtung beanspruchen.

Prapides.

So z. B. ist das griechische πραπίδες lange eine Crux für griechische und vergleichende Etymologen gewesen. Vier Etymologien sind in der letzten Zeit von vier grossen Autoritäten in der Sprachwissenschaft gemacht worden, aber keine von ihnen ist wirklich überzeugend.

L. Havet hat in den Mémoires de la Société des Linguistes, VI, 18, vorgeschlagen, πραπίδες zu Sanskrit k*ri*p, lateinisch corpus zu stellen. Angenommen, die lautlichen Schwierigkeiten liessen sich alle beseitigen, können wir wirklich glauben, dass ein so charakteristischer Theil des Körpers wie das Zwerchfell, der Sitz des Lachens und des Zorns, jemals einfach als Körper bezeichnet werden konnte? Dass ein zweiter Name der πραπίδες, nämlich φρένες, für Gemüth gebraucht werden konnte, ist verständlich genug, weil so viele Gemüthsbewegungen das Zwerchfell (φρένες) zu afficiren schienen; allein diese besondere Funktion des Zwerchfelles dürfte gerade der Grund sein, weshalb es nicht mit einem Namen benannt werden konnte, der die allgemeine Bedeutung Körper hatte.

Osthoff arbeitete eine viel gelehrtere Etymologie aus. Von dem deutschen Namen Zwerchfell, d. h. Querhaut, ausgehend, versuchte er zwerch und πραπίδες lautlich zu vereinigen. Zwerch führt er auf ein indogermanisches tu̯ĕrqo zurück. Die Silbe tv*ri* oder tvĕr erkennt er in Sk. *k*ätvär, und dies erscheint als τετρα in τετράκις. In τράπεζα soll das τρα ein ursprüngliches qτϝερ vertreten, das zu τϝερ und zu τρ zusammenschrumpft. Daher argumentirt er: Wenn τϝερ zu τρα werden kann, warum nicht τϝερqο : τραqο? Dieses τρακu̯ο

könnte zu κρακu̯ο assimilirt worden sein, und dies würde, wenn labialisirt, zu πραπο werden. Von πραπο würde eine Ableitung πραπίς, πραπίδος gebildet werden, und so würde alles in Ordnung sein (Etymologica, S. 761).

Angenommen auch, dass mechanisch alle diese Veränderungen richtig wären, obgleich der Übergang von tv in kv und p sich schwer durch Analogien stützen lässt, so sieht man doch nicht ein, warum sie in diesem einen Worte πραπίδες eingetreten sein sollten, während κρακίδες oder selbst τρατίδες ebenso gut gepasst haben würde. Jedenfalls dürfte es nicht schwer sein, andere Etymologien vorzuschlagen, die nicht die Annahme so äusserst komplicirter Veränderungen erfordern würden wie diejenigen, die Osthoff von πραπίδες zu zwerch führen.

Bechtel schlug daher als eine dritte Etymologie vor, πραπίδες mit Sk. parsu, Rippe, zu verbinden (Kl. Aufs. zur Grammat. der indogerm. Sprachen, I, 3; Gött. Nachr. 1888, S. 401). Hierbei würden die lautlichen Schwierigkeiten ohne Zweifel geringer sein, wenn auch *sv* eher zu ππ als zu π werden sollte. Es würde indessen auch hier noch die wesentliche Schwierigkeit bleiben, dass par*s*u Rippe und nicht Zwerchfell bedeutet, und dass wir nicht einmal wissen, warum die Rippe selbst par*s*u genannt wurde.

Windisch schlug eine vierte Ableitung vor. Er führte πραπ auf perq zurück und identificirte perq mit got. faírhvus, Welt, das aber in andern verwandten Sprachen die Bedeutung Seele, Gemüth, Leben hat. Hier sind die lautlichen Schwierigkeiten sehr vermindert, aber wir fragen wieder, warum bedeutete faírhvus Welt, Seele und Leben, und warum sollte das Zwerchfell Seele oder Leben genannt worden sein. Wir können verstehen, dass ein Wort für Zwerchfell (φρένες) im Laufe der Zeit die Bedeutung Gemüth oder Leben annimmt, aber kaum umgekehrt, dass ein Wort mit der Bedeutung Gemüth oder Leben zu einem Namen des Zwerchfells wird.

Ich gebe dies eine Beispiel, um zu zeigen, dass diese vier Etymologien unmöglich alle richtig sein können, und dass

unsere Wahl im hohen Masse von dem Grade der Überzeugung abhängen muss, die uns die erfolgreiche Erklärung der Bedeutung eines Wortes giebt.

Die Analogie und ihre Grenzen.

Ich gebe bereitwilligst zu, dass nichts uns berechtigen würde, ϑ im Griechischen als den regelmässigen Vertreter von Sanskrit d in irgend einem andern Worte als ϑεός zu betrachten, genau so gut wie ich den Übergang von Sk. *s*va im Wortinnern zu ππ in keinem andern Worte zugeben würde als in a*s*va und ἵππος, um von dem ungesetzlichen Spiritus asper von ἵππος ganz zu schweigen. Auch würde ich mich nicht auf den Übergang von δ in ϑ auf griechischem Boden in den späten böotischen Formen οὐϑείς und μηϑείς für οὐδείς und μηδείς berufen. Ich acceptire ϑεός = deus in direktem Widerspruch mit den Lautgesetzen, und ich thue das besonders, weil das Wort zu einer alten und fast mythologischen Wortgruppe gehört, gerade so wie ich ἕβδομος und ὄγδοος von dem gesetzmässigen Einflusse der Lautregeln ausnehme, weil sie einer sehr alten Wortreihe angehören. Es giebt noch vieles, was wir anerkennen müssen, ohne im Stande zu sein, es zu erklären. Wir müssen ὀφϑαλμός anerkennen, obwohl wir die Aspiration in φϑ nicht erklären können; wir müssen ἄστυ für vâstu anerkennen, obwohl wir ὄστυ erwarten sollten (Vgl. Saussure, Système, S. 54). Keine Entschuldigung lässt sich für μέγας = mahân, für ἐγώ = aham oder für ἕβδομος anstatt ἕπτομος, septimus, anführen ausser eine Berufung auf das Urindogermanische, wo für septeme eine Form *sabdma oder *saptva bestanden haben mag. Ich sage: bestanden haben m a g, und doch halte ich dieses m a g für stark genug, um die Behauptung zu ermöglichen, dass ἕβδομος und ὄγδοος unmöglich von ἑπτά und ὀκτώ getrennt werden können. Brugmann mag Recht haben (Grundr. I, S. 347), wenn er vermuthet, dass es im Urindogermanischen die Form sepdmó oder sebdmó gegeben habe,

die das altslavische sedmù erklären würde. Allein das lässt die Frage nach der Gesetzlichkeit einer solchen Veränderung, es lässt die Ursache eben so unerklärt, wie es der Übergang von δ zu θ in θεός ist. Und wenn der Übergang von ὄκτοος in ὄγδοος nur durch blosse Analogie zu erklären ist, so kann ich nur sagen, dass das möglich ist, dass es aber einen sehr extremen Fall und einen sehr gefährlichen Präcedenzfall bilden würde. Ich habe nie einsehen können, wie ἕβδομος anstatt ἕπτομος den Übergang von ὄκτοος zu ὄγδοος bewirken konnte. Wenn die griechische Form ὄγδομος wäre, so würde sich die unregelmässige Form vielleicht dem Streben nach Analogie zuschreiben lassen; wie aber dieses Streben durch den Übergang einer gutturalen Tenuis in eine gutturale Media, in Analogie zu dem Übergang einer labialen Tenuis in eine labiale Media, befriedigt werden konnte, lässt sich nicht so leicht erklären. Und wenn sieben auf acht einwirkte, warum wirkte es dann nicht auch auf sechs oder fünf ein? Die Analogie erklärt vieles, aber sie darf nicht zu viel erklären wollen[1]). Ich frage jeden vorurtheilslosen Forscher, ob wir, wenn wir in der Odyssee θείου Ὀδυσῆος und δίου Ὀδυσσῆος lesen, δῖος von der Wurzel div ableiten können und θεῖος von einer ganz anderen Wurzel, wie immer sie auch gelautet haben mag.

---

1) Sogar der bekannte Scharfsinn Ascolis kann die Schwierigkeiten von ἕβδομος und ὄγδοος nicht ganz beseitigen. Er postulirt als vorausgehende Formen septvo und oktvo, die im Lateinischen als septuo und octuo, im Griechischen als ἑβδϝο und ὀγδϝο erscheinen würden. Er beansprucht dieselbe Kraft, die den Nasalen und tönenden Frikativen zukommt, nämlich die, eine Tenuis in eine Media zu verändern, wie in δεῖγμα (δείκνυμι), δόγμα (δοκέω) oder ὕβρις (ὑπέρ), für das ϝ, das ἑπτϝο zu ἑβδο und ὀκτϝο zu ὀγδο verändern würde. Es giebt indessen keinen Fall, wo das ϝ wirklich eine derartige Veränderung bewirkt hätte; selbst ἵπϝος bleibt ἵππος. Das einstmalige Vorhandensein eines ϝ oder v im Lateinischen hat Ascoli in septua-ginta, in septu-ennis und in den Vulgärformen octuaginta und octuagies erkannt. (Siehe La Genesi dell' esponente Greco τατο, S. 19 ff.)

Der Verlust von Buchstaben.

Ich habe nie daran zweifeln können, dass Sk. asru, Thräne, ein ferner Verwandter von δάκρυ, Thräne, ist; allein ich habe nie geleugnet, dass der Verlust des anlautenden d ohne Parallele dasteht und gegen alle Lautregeln ist. So ist es, und doch bleiben die Thatsachen, wie sie sind; nur um historisch korrekt zu sein, sollten wir sagen, dass es im Urindogermanischen neben der Wurzel das, beissen, eine Parallelwurzel as, scharf sein, schneiden, wie z. B. in acuo, gegeben haben müsse, gerade wie es eine Wurzel dah neben einer Wurzel ah gab. Welche von diesen beiden Wurzeln auch die ältere war, die Idee, von ihnen einen Namen für die scharfen oder beissenden Tropfen, die aus unsern Augen rinnen, abzuleiten, war ein und dieselbe[1], so dass wir berechtigt sind, die beiden Wörter im Griechischen und im Sanskrit, um vom Lateinischen und Germanischen ganz zu schweigen, als die Resultate einer und derselben poetischen That seitens der noch ungetheilten Âryas zu betrachten. Wenn einzelne Forscher es vorziehen, zwei schöpferische Thaten anstatt einer einzigen anzunehmen, so muss ich, wie in dem Falle von θεός, sagen, sie scheinen mir das Kapitel der Zufälle unnöthigerweise zu vergrössern, und schliesslich gewinnen sie doch nichts.

Die Freiheit in der Erklärung mythologischer Namen.

Diese einleitenden Bemerkungen waren nothwendig, um ausführlicher zu erklären, warum ich ohne Zaudern für die alten mythologischen Namen etwas von jener Freiheit beanspruche, die wir unter einem oder dem andern Namen sogar für die

---

1) Eine ähnliche Metapher erklärt vielleicht den Zusammenhang zwischen ὀδύνη und ἔδυνα, K. Z., XXXII, S. 346.

gewöhnlichen Appellativa gewähren müssen. Der Grund, der mich bestimmt, diesen Anspruch zu erheben, ist durchaus nicht der Wunsch nach unbeschränkter lautlicher Zügellosigkeit, sondern einfach die Überzeugung, dass wir als Sprachhistoriker lernen müssen, Thatsachen zu acceptiren, selbst wenn sie unsern eignen Lieblingstheorien zuwider laufen

Lokale Einflüsse.

Es giebt noch einige andere Erwägungen, die dieses Argument verstärken können. Mythologie und Folklore sind in ihrem Ursprunge stets lokal. Wenn daher im Laufe der Zeit gewisse mythologische Namen eine weitere Verbreitung finden, behalten sie oft etwas von ihrem anfänglichen dialektischen Charakter. Dasselbe findet noch heute statt, besonders bei Eigennamen. Wenn ein Mann namens Smid in Norddeutschland, wo man Niederdeutsch spricht, berühmt wird, so wird niemand in Süddeutschland seinen Namen zu Schmidt verändern, noch werden die Engländer ihn Smith nennen. Beethoven wird nicht zu Beethof umgestaltet; er bleibt in ganz Deutschland, ja in der ganzen Welt, Beethoven, und ebensowenig spricht irgend jemand in England von Wagner als Waggoner. Ich erinnere mich noch, wie der verstorbene Professor Welcker wie ein Schuljunge abgekanzelt wurde, weil er eine Verwandtschaft zwischen Aesopus und Aethiops vermuthet hatte. Wie, fragte man ihn, konnte griechisch th, Sk. dh, im Griechischen zu s werden? Und doch war Welckers Konjektur durchaus nicht die eines Schuljungen. Der homerische Name Aithiops hängt ohne Zweifel mit αἴθω, brennen, Sk. idh, zusammen und mag ursprünglich Leute mit verbrannten oder dunklen Gesichtern[1]) bezeichnet haben, während αἴθοψ, auf Metall und Wein angewandt, durch feurig oder röthlich übersetzt werden kann. Viele Forscher hatten schon

1) Vgl. Brand in Brandfuchs.

lange vor Welcker angenommen, dass die zweierlei Äthiopier, die Homer erwähnt, die Einwohner Indiens bedeuteten, und Welcker, der wusste, dass Indien die reichste Quelle der Fabeln war, die sich später über die ganze Welt verbreiteten, sah, wie passend ein Name wie Aithiôpos für den fabelhaften Verfasser der griechischen Fabeln gewesen sein würde. Sicherlich, jeder Schuljunge sollte wissen, dass th im Griechischen ganz verschieden von s ist; allein wir brauchen nur daran zu denken, dass der Name Aisopos in äolischen oder dorischen Dialekten gebildet sein kann; in diesem Falle würde die Ersetzung des th durch s vollkommen regelrecht werden, und auch die Beibehaltung jener dialektischen Form seitens seiner Bewunderer in ganz Griechenland würde nicht dem widerstreiten, was wir von den Schicksalen anderer Eigennamen wissen. Der Name des Hesiodos, ursprünglich Esiodos, war der böotische Name, unter dem der Dichter berühmt wurde, und den er stets beibehielt, obwohl in seinem Geburtsorte Kyme sein Name Aisiodos gelautet haben soll (Fick und Bechtel, Personennamen, S. 4).

Was bei Eigennamen berechtigt ist, ist in gleichem Masse, ja mehr berechtigt bei den ältesten unter den Eigennamen, den Namen der Götter und der halbgöttlichen Helden.

Die dialektischen Abweichungen der mythologischen Namen.

Allein es lassen sich noch stärkere Beweise dafür anführen, dass die mythologischen Namen nicht denselben bindenden Lautregeln unterworfen sind wie gewöhnliche Wörter. Wir finden, dass verschiedene dieser Götter und Helden zwei oder drei verschiedene Namen haben, die sich ganz unmöglich durch die gewöhnlichen Lautregeln des Griechischen erklären lassen, sondern als panarische Nebenformen zu betrachten sind. Was Ποσειδῶν betrifft, so wissen wir z. B., dass er auch hom. Ποσειδάων, ark. Ποσοιδάν, lak. Ποοίδάν, böot. Ποτειδάων

und Ποτοιδαίχος[1]), auch Ποσείδης, Ποσίδης und Ποτίδας[2]) hiess. Nun denke man sich, dass eine oder die andere befriedigende Etymologie für Poseidon aufgestellt wäre, und es giebt wenigstens eine annehmbare Form προς + οἰδάω, anschwellen, wie können wir erwarten, dass dieselbe Etymologie Potidas erkläre? Und doch können wir kaum bezweifeln, dass alle diese Namen dialektische Nebenformen einer und derselben Grundform sind. Sie mögen sich mit einiger Mühe vermittelst der Lautgesetze der einzelnen griechischen Dialekte erklären lassen, allein sie lassen sich nicht mit den Lautgesetzen vereinigen, die die Entsprechungen der Konsonanten und Vokale des Sanskrit und des Griechischen regeln. Wenn der erste Bestandtheil der Sanskrit Präposition prati, dem griechischen προτί, entspricht, so hat dieses προτί Veränderungen erlitten, die im gewöhnlichen Griechischen keine Parallelen haben. Nach Baunack müssten wir acht Nebenformen im Griechischen annehmen, προτί, πορτί, περτί, πρός, ποτί, πότ, πό, πός und ποί. Das ist eine starke Bewilligung, und die Frage würde noch offen bleiben müssen, ob wir zwei Parallelformen von Anfang an anzunehmen haben oder die Formen ohne ρ als Modifikationen der Formen mit ρ aufzufassen haben. Die persischen Formen patiy und paiti sprechen zu Gunsten der ersteren Ansicht, allein wir müssen wieder unsere Zuflucht zum Urindogermanischen nehmen, um Lautwechsel zu begründen, die in jeder Einzelsprache einfach unmöglich sein würden.

Andere Götternamen im Griechischen, die verblüffende, aber wahrscheinlich dialektische Nebenformen, darbieten, sind: Ἀθήνη, Ἀθηναίη, Ἀθηνᾶ, Ἀθάνα, Ἀθᾶνα; Τρῖτώ, Τρῖτωνίς, Τριταία, Τριτογένεια, Τριτόμηνις; Ἑρμῆς, Ἑρμείας, Ἑρμάος; Ἑστία, Ἱστίη; Ἀπόλλων, Ἀπέλλων, Ἀπείλων, Ἄπλουν; Ἄρης und Ἄρευς; Ἀφροδίτη, Ἀφρογένεια und Ἀφρώ; Δημήτηρ und Δηώ; Βάκχος, Ἴακχος; Ἅιδης, ἅδης, Ἄις; Διόνυσος, Διώνυσος.

---

1) Brugmann, Grundr., 1, S. 363; vgl. Curtius, S. 245, der Fick. I³, 507 (von eidô, schwellen) anführt; vgl. Prellwitz, Wörterb., s. v.

2) Gerhard, Gr. Myth. 231, 1.

In einigen Fällen lassen sich diese Nebenformen durch allgemeine Lautregeln begründen; in andern indessen würden sie, selbst wenn die Verschiedenheit nur in einem langen oder einem kurzen Vokale besteht, jede auch noch so sorgfältig ausgearbeitete Etymologie umstossen. Und was für die griechischen mythologischen Namen gilt, gilt in gleichem Masse für die Namen der alt- oder neugermanischen Mythologie. Wenn heutzutage oder wenigstens im gegenwärtigen Jahrhundert einer die Sagen von der Göttin Holda oder Frau Holda sammeln wollte, würde er ihren Namen als Frau Holle, Frau Wolle oder Frau Rolle aussprechen hören, ohne die geringste Achtung vor irgend welchen Lautregeln, gerade wie wir noch heute im Englischen für St. Bartholomew Bartlemy, Barklemy oder Bardlemy[1]) hören können.

Das alles wird uns besser verstehen lehren, warum Lautregeln, die vielleicht, soweit sie das Sanskrit und das Griechische betreffen, keine Ausnahme gestatten, nothwendigerweise modificirt werden müssen, wenn sie die in den lokalen Dialekten der einzelnen Sprachen auftretenden Veränderungen einschliessen sollen.

Die tönenden und tonlosen Aspiraten.

Nichts kann z. B. sicherer sein, als dass in der Regel eine Sanskrit oder proto-arische Media im Griechischen nicht als Tenuis erscheinen sollte. Allein es ist ebenso sicher, dass wenn ein arisches Wort einmal seine griechische Form angenommen hat, es dialektischen Veränderungen aller Art unterliegt. Im Griechischen selbst finden wir unzählige Beispiele einer Media an Stelle einer Tenuis, nicht nur im Inlaute, sondern auch im Anlaute eines Wortes. Wir haben nicht nur Ἀρτέμιτ- neben Ἀρτέμιδ-, Θέμιτ- neben Θέμιδ- oder ἀρήγω neben ἀρκέω, τήγανον neben τήκω, Κάνωβος für

1) Dickens, Martin Chuzzlewit, S. 558.

Κάνωπος; wir finden auch δάπις für ταπίς oder τάπης, γνάμψαι für κνάμψαι, γνάφαλον und κνέφαλλον, βατεῖν für πατεῖν, βικρός für πικρός. Selbst bei aspirirten Tenues finden wir dialektisch eine Media an Stelle einer Tenuis aspirata, wie z. B. in Βίλιππος für Φίλιππος, Βερενίκη für Φερενίκη.

Derartige Veränderungen können daher, wenn sie auch Ausnahmen und dialektisch sind, doch im Principe nicht zurückgewiesen werden, wenn sie in mythologischen Namen vorkommen.

Niemand hat je bezweifelt, dass das griechische θ eine aspirirte Tenuis und nicht eine aspirirte Media und daher lautlich von Sk. dh ganz verschieden ist. Trotzdem entspricht das griechische θ regelmässig im Sanskrit der aspirirten Media dh, die das Griechische nicht mehr besitzt, wie z. B. in θυμός = Sk. dhûma u. s. w. Dieses griechische θ wird mit τ reduplicirt, τίθημι, während dh im Sanskrit mit d reduplicirt wird, dadhâmi. Grassmann zeigte indessen in seinem 1863 veröffentlichten Aufsatze, dass es Wurzeln giebt, die die Annahme einer Aspirata sowohl im Anlaut als auch im Auslaut erfordern, wie DHIGH, im Sk. DIH, und dass im Griechischen, das keine tönenden Aspiraten besitzt, diese Wurzel entweder als τιχ oder als θιγ, aber nicht als διχ oder dhιγ erscheinen würde.

Warum das so ist, warum der Laut, der im Sanskrit als Media aspirata erscheint, im Griechischen, wenn er seine Aspiration verliert, durch eine Tenuis vertreten ist, lässt sich schwer mit Sicherheit erklären. Es mag entweder durch die Zurückwirkung der auslautenden Aspirata, die im Griechischen nur eine Tenuis sein konnte, oder durch die Thatsache veranlasst sein, dass die anlautende Aspirata zuerst eine Tenuis aspirata und daher auch ihr Stellvertreter eine Tenuis war.

Es mag, oder, wie einige sich ausdrücken würden, es muss eine Zwischenstufe bestanden haben, wo die anlautende Media noch nicht zur Tenuis geworden war, das heisst, die Wurzel mag διχ gewesen sein, ehe sie zu τιχ wurde, wenn sich auch hiervon keine Spuren in der uns erhaltenen Sprache nachweisen

lassen. Wir finden Ableitungen wie τοῖχος und θιγγάνω, aber nie Ableitungen von διχ [1]).

Dieses θιγγάνω, Aor. ἔθιγον und θιγεῖν, ist lautlich ganz korrekt; so gross war indessen früher die Achtung vor der Bedeutung der Wörter, dass Grassmann selbst thatsächlich Bedenken trug [2]), θιγεῖν auf die Wurzel DHIGH zurückzuführen, nur wegen der Verschiedenheit der Bedeutung. Und doch konnte die ursprüngliche Bedeutung von digh, kneten, ganz wohl, wie bei m*ris*, in dem allgemeineren Sinne von bearbeiten, berühren, überlegen genommen werden. Semasiologen sollten bisweilen dieselben Zugeständnisse machen, die der Phonologe so oft zu machen hat.

Die Vorgeschichtlichkeit der mythologischen Namen.

Dass die griechische Sprache eine Periode durchmachte, wo sie über die Art der Darstellung des Lautes, der im Sanskrit als Media aspirata, gh, dh, bh, erscheint, im Unsichern war, wissen wir aus den zahlreichen Beispielen, in denen die Media und die Tenuis in gewissen Wurzeln wechseln [3]). Gerade die Thatsache, dass die auslautende Aspirata von Wurzeln wie DHIGH durch eine Media, wie in θιγεῖν, nicht durch eine Tenuis (θικ) vertreten ist, zeigt, dass ihr medialer Charakter auch noch fernerhin gefühlt wurde. Wenn sich nun der mediale Laut, der der Übergangszeit eigenthümlich war, regelmässig im Auslaute dieser Wurzelklasse erhielt, warum sollte er sich da früher [4]) nicht auch im Anlaut erhalten haben?

1) Wissenschaft der Sprache, II, S. 256.

2) K. Z., XII, S. 125.

3) Über στόμφος und στέμβω u. s. w. siehe Wissenschaft der Sprache, a. a. O.

4) Grassmann spricht von dem Übergange der anlautenden Media in die Tenuis aspirata als einem zeitlichen Vorgange; K. Z., XII, S. 117: »Da die Aspirate im Sanskrit weich, im Griechischen, wenigstens von einem gewissen Zeitpunkte an, hart war.

Daphne.

Wenn dih zu τοῖχος führt, warum sollte dann nicht Daphne für Taphne stehen, eine Form, die lautlich richtiger, wenn auch im klassischen Griechisch geschwunden ist? Bei jedem Versuche, die Etymologie und die ursprüngliche Bedeutung eines mythologischen Namens zu entdecken, ist meiner Ansicht nach das erste, was wir zu thun haben, die Ermittlung der Klasse der Naturerscheinungen, auf welche gewisse Namen hinweisen. Was Daphne betrifft, so glaube ich bewiesen zu haben, dass die Erzählung von ihrer Flucht vor Phoibos (der strahlenden Sonne) und ihrem Dahinschwinden in seinen Armen sich andern verwandten Sagen zur Seite stellen lässt, die alle auf das Verschwinden der Morgenröthe, sobald die feurigen Strahlen der aufgehenden Sonne sie berühren, hinweisen. Wir sind daher völlig berechtigt, in Daphne einen Namen der Morgenröthe zu erwarten. Dann, aber auch dann erst, kommt die Frage, wie die Morgenröthe einen Namen wie Daphne erhalten konnte. Dass ein solcher Name eine Etymologie hatte, dass er mit einer bestimmten Absicht gebildet war, wird kein wahrer Gelehrter leugnen. Bringt daher jemand eine bessere Etymologie vor als die, welche ich vor vielen Jahren vorgeschlagen habe, von DAH (θαγ, ταχ : θαβ, ταφ : δαφ), so muss meine eigene natürlich aufgegeben werden. Allein man darf nicht vergessen, dass meine Etymologie nicht nur Daphne als einen Namen der Morgenröthe erklärt, sondern ebenso daphne als einen Namen des Lorbeerbaums (Brennholz), in den sie nach der Fabel verwandelt wurde[1]). Ich bin stets bereit gewesen, eine Etymologie aufzugeben, vorausgesetzt, dass sie durch eine bessere ersetzt werden konnte. Wenn ich aber den schwankenden Zustand der Tenuis aspirata und der Media im Griechischen bedenke (Brugmann, Grundriss, Bd. I, § 469, 8), wenn ich einen thatsächlichen dialektischen Wechsel wie δάπις für

1) Siehe Wissenschaft der Sprache, II, S. 592.

τάπης in der Sprache des Aristophanes und des Xenophon bemerke, so behaupte ich, dass bis eine bessere Etymologie, besser nicht nur in lautlicher, sondern auch in sachlicher Beziehung, vorgebracht werden kann, meine eigene noch zu Recht besteht.

Es ist sogar möglich, die anlautende Media in δάφνη anstatt τάφνη noch mit allgemeineren Gründen zu vertheidigen. Grassmann hat gezeigt (K. Z., XII, S. 110), dass wenn Wurzeln, die ursprünglich eine Aspirata im Anlaut und Auslaut haben, im Griechischen erscheinen, der Anlaut, seiner Aspiration beraubt, als Tenuis erscheint, der Auslaut als Aspirata. Wenn aber ein Wort vor der arischen Trennung gebildet wurde, so dürfte ein solches Wort doch wohl kaum einer Regel unterliegen, die ausschliesslich griechisch ist. Nun gehören die meisten mythologischen Namen einem gewissermassen prähistorischen oder proethnischen Stratum der arischen Sprache an, und ein Name wie Dahanâ würde daher ebenso regelrecht als Daphanâ oder Daphnâ erscheinen, wie garbha als βρέφος und als δελφύς, auch als δελφός in ἀ-δελφός, erscheint. Die Wurzel von garbha ist g*ri*bh oder g*ri*h (nach Grassmann, ghrabh). Ähnlich haben wir βυθός neben πυθμήν, βάπτω neben gâhate und βαθύς, βάθος, βένθος, ob wir sie nun zu gâh (ghâh) oder, mit Fick, zu bhadh stellen; wir haben δολιχός neben dîrgha oder *daregha, u. s. w.

Athene.

Von derselben Wurzel DAH, oder vielmehr von ihrer Zwillingsform AH, wie sie in ahan, Tag, zu Tage tritt, wagte ich es vor vielen Jahren, den Namen der Athene, der Taggöttin, der Göttin des Lichts und der Weisheit, abzuleiten. Man hat viele Einwände dagegen erhoben, und ich habe in meiner Wissenschaft der Sprache, II, S. 592 ff. versucht, auf alle zu antworten. Da indessen in diesem Falle eine andere und sehr annehmbare Etymologie aufgestellt worden war, nämlich von Benfey,

so fühlte ich mich verpflichtet, zu zeigen, warum seine Ableitung lautlich wie sachlich zu ernsten Einwänden Anlass gäbe[1]). Überall, wo wir die Wahl zwischen zwei Etymologien haben, tritt die Nothwendigkeit für uns ein, die Gründe zu zeigen, um derentwillen die eine oder die andere abgewiesen werden muss.

Es war kein neuer Einwurf, den man vor kurzem erhoben hat, dass nämlich, wenn Ahanâ mit ahan, Tag, zusammenhänge, sein h im Griechischen χ und nicht θ erfordere. Allein ich glaubte bei früheren Gelegenheiten zur Genüge gezeigt zu haben, dass es für die aspirirte Media im Sanskrit (d. i. die aspirirte Tenuis im Griechischen) eine Zeit gab, von der die deutlichsten Spuren im Sanskrit vorliegen, wo das h lokal noch nicht bestimmt war und in freier Weise entweder durch gh oder durch dh oder durch bh ausgedrückt wurde. So finden wir neben nah nabh (nâbhi) und nadh (naddha). Neben grah haben wir grabh und gradh (g*ri*dhra). Neben gâh (gâ*dh*a, tief) treffen wir gabh (gabhira, tief) und gadh (gâdha, Furt). In Fällen wie den letzteren fragen wir nicht mehr, ob das auslautende h oder gh palatal oder velar oder labial oder dental war, sondern betrachten eine Wurzel wie gadh als einen selbständigen Typus und leiten von ihr βαθύς, tief, ab, während wir βάπτω auf gâbh (gabh) zurückführen.

Wenn wir nun für ah wie für andere, auf h endende Wurzeln Parallelformen auf gh, dh oder bh zugeben, so sollten wir neben ah eine Wurzel adh haben, wie wir nadh neben nah haben. Von dieser Wurzel adh würde Athene ein durchaus legitimer Abkömmling sein.

Allein man kann mit Recht fragen: giebt es denn irgend welche Spuren einer Wurzel adh, und haben wir ein Recht, in der Wurzel ah dieselbe Mannigfaltigkeit des Auslauts vorauszusetzen, wie wir sie in grah, nah und gah, lauter Wurzeln auf h, finden? Ich gebe die Gewichtigkeit dieses

---

1) Natürliche Religion, S. 425—428.

Einwurfes zu, aber ich glaube, dass sich wenigstens eine, wenn auch schwache Spur, von der Wurzel mit einer dentalen Aspirata im Auslaut noch erhalten hat. Wir wissen, dass die alten Âryas sprechen durch scheinen, aufleuchten, bezeichneten, wie z. B. bhâmi, ich scheine, φημί, ich spreche. Wir sind daher berechtigt, ah die ursprüngliche Bedeutung scheinen zuzuschreiben und dadurch die Bedeutung von ahan, Tag, und die des alten Praeterito-Präsens âha, ich spreche[1]), zu erklären. Warum lautet nun die zweite Person Singularis des Perfekts âha âttha? Wenn wir Pâ*n*ini befragen, so erklärt er es als einen rein mechanischen Vorgang. In III, 4, 84 zeigt er, dass âh für brû substituirt wird, in VIII, 2, 35, dass für das h von âh th substituirt wird. Die zweite Person Singularis würde also, da sie kein i erhält, âththa lauten, und dies wird nach der allgemeinen Regel über die Aspiraten zu âttha. Das alles ist mechanisch ganz richtig, allein historisch lehrt es uns etwas viel Wichtigeres, nämlich, dass das auslautende h von ah in âha einmal ein dentales Element gewesen ist und durch th oder durch dh hätte vertreten sein können; nur würde, wenn das letztere der Fall gewesen wäre, die zweite Person Singularis nach Pâ*n*ini's Regeln (M. M., Sansk. Gr., § 117) zu âddha, nicht zu âttha geworden sein. Hier finden wir also in einem unregelmässigen und daher alten Verbum die Wurzel ath oder adh, deren Existenz bezweifelt wurde, und diese selbe Wurzel war es, von der in wahrscheinlich noch älterer Zeit der Name einer Göttin des Lichts wie der Rede gebildet wurde. Ihr Name hat im Griechischen das dentale Element bewahrt und ist Athene geblieben, während im Sanskrit dasselbe Prototyp zu Ahanâ wurde, parallel dem âha. James Darmesteter, keine geringe Autorität in solchen Fragen, geht sogar noch weiter und bringt Athene mit ath in ath-ar, Feuer, Zend atar, Feuer, woher Atharvan, der Feuerpriester, stammt, zusammen. Die Wurzel würde überall dieselbe sein, ah oder ath, leuchten, brennen;

---

1) Vgl. Brugmann, Griech. Etymologien, S. 49.

davon ahan, Tag, Ahanâ, Göttin des Tages oder des Morgens, atar (vgl. ahar), Feuer[1]).

Ich weiss natürlich, dass Leute, die entschlossen sind, jede Verwandtschaft zwischen der Mythologie des Sanskrit und der der klassischen Sprachen zu leugnen, dies sehr weit hergeholt nennen werden. Und ohne Zweifel, es ist weit hergeholt, und weit hergeholt sollte es sein. Meiner Ansicht nach haben wir in âttha und vielleicht in athar und athar-van den einzigen greifbaren Beweis für das auslautende th oder dh in der Wurzel ah. Leicht hätte es wie in den übrigen Fällen verschwinden können. Aber der einzigartige Charakter dieser Form âttha macht sie um so werthvoller. Ich habe wieder und wieder zu erklären versucht, warum die Etymologie mythologischer Namen für ihre Beweise in eine sehr ferne Vergangenheit zurückgehen und in ein Stratum bohren muss, das man als das der prähistorischen arischen Sprache bezeichnen könnte. Unsere Gesetze der Lautlehre und der Grammatik beruhen auf der Beobachtung der einzelnen arischen Sprachen, wie sie uns historisch und aus einer viel späteren Zeit bekannt sind. Allein diese historischen Sprachschichten setzen eine Schicht unter der andern voraus, und wir können nicht a priori behaupten, dass in jenen unteren Schichten dieselben Gesetze galten, die in späterer Zeit galten. Das wird in bezug auf die Bildung der Deklination und Konjugation völlig zugestanden. Zusammensetzungen, wie sie den Nominal- und Verbalflexionen zu Grunde liegen, konnten unmöglich während der homerischen oder der vedischen Periode ausgebildet werden, und ich vertrete nur die Forderung, dass dieselbe Thatsache für die Namen der homerischen und vedischen Götter und Helden anerkannt werden sollte. Sogar in Homers Zeit stammten sie nicht erst von Gestern, und es lässt sich nicht erwarten, dass diese Namen sich in jeder Hinsicht den Regeln von Gestern fügen. Wir können mit den Hülfsmitteln des Griechischen nicht einmal einen so einfachen Namen wie Ζεύς

1) Siehe Ormazd et Ahriman, S. 34, Note.

neben Ζήν, Ζηνός, erklären, viel weniger noch Namen wie Athene oder Artemis! Man sollte daher einsehen, dass wenn sich die Etymologie griechischer mythologischer Namen nicht nach den allgemeinen Lautregeln der klassischen griechischen Etymologie durchführen lässt, dies dem Alter der mythologischen Namen zur Last fällt. Wir wissen, dass die Lautgesetze des Neugriechischen von denen des homerischen Griechisch verschieden sind; warum sollten nicht die Lautgesetze des homerischen Griechisch andere gewesen sein als die, welche zu der Zeit herrschten, als die Namen der homerischen und vorhomerischen Götter zum ersten Male Gestalt empfingen?

Die unvermeidliche Beschränktheit der Beweise.

Wir sollten auch nicht vergessen, dass bei der ganzen Sachlage gewisse Lautgesetze nothwendigerweise auf einem sehr beschränkten Materiale beruhen müssen, oft nur auf zwei oder drei Fällen, und das aus dem einfachen Grunde, weil sich aus der Sprache, wie wir sie kennen, nicht mehr zusammentragen lässt. Unter diesen Umständen ist es klar, dass ein einziges Gegenbeispiel bisweilen das ganze Beweismaterial für eine Lautregel überwiegen oder jedenfalls seine Kraft bedeutend vermindern kann, während andererseits ein einziges Wort wie die zweite Person Singularis von âha, nämlich âttha, alles ist, was wir haben, um zu beweisen, dass der auslautende Konsonant jener Wurzel einst eine dentale Tendenz besass. Wenn nicht dieser einzige Rest bestände, würde sich über die Gleichung Ahanâ = Athene nichts weiter sagen lassen, als dass sie möglich sei, während wir jetzt ohne Furcht behaupten können, dass sie auf wirklichen Thatsachen beruht und lautlich tadellos ist.

Der Ga*n*apâ*th*a.

Wir könnten in dieser Hinsicht etwas Nützliches von den Sanskrit-Grammatikern lernen. Ihr ganzes grammatisches System ist auf den sogenannten Ga*n*as, d. h. Wortklassen, aufgebaut. Diese Wortklassen sind sorgfältig gesammelt worden. Die Sammlung begann in den Prâtisâkhyas, wurde weitergeführt im Dhâtupâ*th*a und erreichte ihre Vollendung in Pâ*n*ini's Ga*n*apâ*th*a. Wenn z. B. Pâ*n*ini lehren will, dass gewisse Wörter, obwohl weiblichen Geschlechts, doch kein Femininsuffix anfügen, so sagt er einfach: »Die Wörter svas*ri* u. s. w. fügen kein Femininsuffix an.« Dies u. s. w. ist kein unbestimmter Ausdruck, sondern bedeutet, dass alle Wörter, die unter jene Specialregel fallen, im Ga*n*apâ*th*a unter »svasrâdaya*h*« gesammelt sind. Diese Listen beanspruchen, vollständig zu sein, oder wurden, wo das zunächst nicht der Fall war, im Laufe der Zeit vervollständigt. Oder, um ein anderes Beispiel zu nehmen, das Suffix ika mit Verlängerung des Vokales der ersten Silbe scheint auf den ersten Blick sehr gewöhnlich zu sein. Allein Pâ*n*ini zeigt, dass es auf zwölf oder dreizehn Wörter beschränkt ist, die sich alle in dem Ga*n*a vasanta u. s. w. finden. Daher sind vâsantika, vârshika u. s. w. richtig; jedes andere Adjektiv aber, das auf diese Weise von Wörtern, die nicht im Ga*n*apâ*th*a enthalten sind, gebildet ist, würde in Pâ*n*ini's Augen falsch oder unregelmässig sein. Wenn einer dieser Ga*n*as oder Klassen nach einer allgemeinen Regel gebildet ist und eine zu grosse Klasse von Wörtern enthält, so heisst der Ga*n*a ein Âk*ri*ti-ga*n*a, eine formelle oder allgemeine Klasse, und es wird kein Versuch gemacht, ihn vollständig zu geben. Alle andern Ga*n*as beabsichtigen aber, eine vollständige Sammlung aller Wörter zu geben, auf die entweder eine Regel oder eine Ausnahme zu einer Regel Pâ*n*ini's Anwendung findet.

Wenn wir solch einen Ga*n*apâ*th*a für die vergleichende Grammatik der arischen Sprachen besässen, würden viele

Schwierigkeiten schon längst verschwunden sein. Wir würden in jedem Falle die genaue Zahl der Wörter kennen, in denen z. B., wie in Sk. han = θείνω, ein anlautendes Sk. h mit folgendem Vokal im Griechischen durch θ vertreten ist, und wir könnten dann einfach zu unserer Rechtfertigung auf den Ga*n*a θείνω u. s. w. verweisen. Das einzige, was spätere Forscher im Laufe der Zeit zu thun haben würden, würde die Streichung solcher Wörter in einem Ga*n*a sein, die sich als falsch erwiesen haben, oder die Vervollständigung eines Ga*n*a durch Hinzufügung neuer Wörter oder endlich die Beschränkung eines Ga*n*a durch andere Ga*n*as, die Ausnahmen enthalten, wie z. B. θάνατος[1]), wo wir θένατος erwarten sollten.

Wir könnten einen Ga*n*a haben, der alle Wörter zeigt, in denen Sk. ri durch αρ vertreten ist, oder, wenn ein solcher Ga*n*a als ein Âk*ri*ti-ga*n*a behandelt werden könnte, so könnte ein zweiter hinzugefügt werden, der die griechischen Wörter enthält, in denen Sk. *ri* oder ar (ursprünglich udâtta) durch Assimilation als ορ erscheint, vorausgesetzt, dass dem ορ unmittelbar oder mittelbar ein υ oder ϝο folgt. Ein dritter Ga*n*a könnte die Ausnahmen zu dieser Regel geben, wie ὀρέγω (*ri*(*ñ*)*g*), μορτός (marta), Ὄρθρος (V*ri*tra) u. s. w.

Ein solcher Ga*n*apâ*th*a würde sicherlich das Zusammenarbeiten vieler Forscher erfordern; er würde aber eine sichere und dauernde Grundlage für die Sprachvergleichung liefern, an Bedeutung nur hinter dem zurückstehend, auf dem das feste Gebäude der Pa*n*ineischen Sanskrit Grammatik errichtet ist. Es würde unnöthig werden, Lautveränderungen immer wieder von neuem zu erörtern, wenn sie ein für allemal durch einen Ga*n*a oder einen Âk*ri*tiga*n*a festgestellt wären.

Ich bin durchaus nicht der erste, der auf den beschränkten Charakter der Beweise hingewiesen hat, auf die Lautregeln oder sogenannte Lautgesetze oft aufgebaut worden sind. In einer sehr günstigen Besprechung von Brugmanns vergleichender Grammatik in der Academy (Jan. 6, 1894) bemerkt

---

1) K. Z., XXXI, S. 407.

der Referent: — »Die Zahl der Wörter in der indo-europäischen Sprache, die sich mit einem annehmbaren Grade von Sicherheit mit einander vergleichen lassen, ist schliesslich nicht sehr gross .... Diese Thatsache ruft eine Frage von einer gewissen Bedeutung hervor. Wie können wir wissen, ob nicht die Lautgesetze, die wir ermittelt haben, zahlreichen Ausnahmen unterliegen, oder vielmehr der Einwirkung von anderen Gesetzen, die wir noch nicht kennen? ... Und doch kann eine einzige neue Etymologie die Verallgemeinerungen, die wir gemacht, sehr wesentlich modificiren und die Wirkung unserer Lautgesetze in unerwarteter Weise beschränken.« Ein anderer Gelehrter, E. W. Fay, hat sich vor kurzem sogar noch entschiedener ausgesprochen. Er schreibt im American Journal of Philology, Bd. XV, S. 409: »Ein oder zwei Lustren lang ist die Wissenschaft der Linguistik auf der Hypothese fortgeschritten, dass es keine Ausnahmen zu Lautgesetzen gebe. Als eine Behauptung a priori ist sie nicht besser und nicht schlechter, als alle Dinge a priori sind. Die Lautgesetze, wie wir sie haben, sind das Ergebniss unserer eigenen Induktionen! Der Glaube an ihre Unverletzlichkeit hängt davon ab, ob wir a priori verschiedene unmögliche Bedingungen zugeben wollen. Ich kann nichts Besseres thun, als die Worte Bréal's über diesen Punkt anführen (Transact. Am. Phil. Assoc., 1893, S. 21).«

Briseis.

Dass ich stets bereit, vielleicht zu bereit, gewesen bin, zweifelhafte mythologische Etymologien zurückzuziehen, habe ich bei verschiedenen Gelegenheiten bewiesen. Die Identificirung des Namens der Briseis, der Tochter des Briseus, mit der Nachkommenschaft des vedischen B*ri*saya war z. B. sehr verlockend für mich. Im Veda heisst es, dass die lichten Mächte, ehe sie das von den Pa*n*is gestohlene Licht zurückeroberten, die Nachkommenschaft des B*ri*saya besiegten. Achilles entführt,

ehe Troja erobert und Helena zurückgewonnen wird, das Kind des Briseus. Auf den ersten Blick mag diese Übereinstimmung rein zufällig erscheinen. Allein wenn wir uns zweier wohl gesicherter Thatsachen erinnern: erstens, dass die alte epische Dichtung in ihren ursprünglichen Elementen eine Metamorphose der Mythologie ist, nirgends mehr als im Shâhnâmeh, und zweitens, dass die Mythologie eine metaphorische Darstellung der Naturerscheinungen ist, so gewinnen wir einen Hintergrund, auf dem die Entführung der Nachkommenschaft des B*ri*saya eine viel grössere Bedeutung annimmt. Es ist vollkommen richtig, dass ich für den Augenblick die uralte Regel vergass, dass das s zwischen zwei Vokalen im Sanskrit im Griechischen hätte verschwinden sollen; als ich aber daran erinnert wurde, gab ich sofort meine Identificirung von B*ri*saya und Briseus auf. Ich entdeckte indessen bald, dass das s in B*ri*saya nicht das gewöhnliche s gewesen sein konnte, denn seine Beibehaltung in Sanskrit B*ri*saya würde ebenso unregelmässig gewesen sein wie die Beibehaltung des s in griechisch Briseus. Wenn s das gewöhnliche s gewesen wäre, würde es im Sanskrit zu sh geworden sein; es würde unmöglich s haben bleiben können. Wir würden B*ri*shaya haben, nicht B*ri*saya. Das s in B*ri*saya ist also, was immer es auch sein mag, jedenfalls nicht ein gewöhnliches s und braucht daher nicht der gewöhnlichen Lautregel im Griechischen gefolgt zu sein. Wir haben in der That im Sanskrit nicht nur b*ri*sî, sondern auch barsa und barsva, und das sv in barsva würde im Griechischen regelrecht durch ein s vertreten werden, wie in ἶσος für ἴσσος, ursprünglich ϝισϝος. Barsva bedeutet im Sanskrit etwas Hervortretendes, ein Polster u. s. w., wie z. B. den Wulst am Gaumen, der durch die Zahnwurzeln gebildet wird. B*ri*sî hat dieselbe Bedeutung, kommt aber am häufigsten als eine Bezeichnung für ein Kissen oder Polster vor. Warum sollte dies nicht metaphorisch für die Wolke oder die Decke der dunklen Nacht gebraucht sein? Wir können hier nur Vermuthungen aufstellen und werden wahrscheinlich nie vollständig Licht über diese alten Räthsel erhalten.

Dennoch ist es eine Thatsache, dass die dunklen Ungeheuer, die Indra zu bekämpfen hat, stets als zottige Wesen, als monstra villosa, dargestellt werden. Barâsî, grobes Kleid aus Baumrinde (Weber, Ind. Stud., V, S. 439, Note), kann von der Wurzel b*ri*s gebildet sein, wie varâha von v*ri*h, und das Zend varesa, Haar, das Schmidt mit russisch volosŭ, Haar, vergleicht, kann sehr wohl auf b*ri*s zurückgeführt werden, wenn das s richtig als Dental aufgefasst wird und nicht als Palatal [1]).

Was die Bedeutung von B*ri*saya im Veda betrifft, so wissen wir sehr wenig darüber. Es giebt nur zwei Stellen, wo das Wort vorkommt. Rig-veda I, 93, 4 lesen wir, dass Agni und Soma die Nachkommenschaft des B*ri*saya überwältigten und (so) ein Licht für viele fanden; Rig-veda VI, 61, 3 wird Sarasvatî angerufen, alle niederzuschlagen, die die Götter lästern, die Nachkommenschaft jedes betrügerischen B*ri*saya. Es zeigt das so deutlich wie möglich, dass B*ri*saya zu den Feinden der lichten Götter, zu den dunklen Nacht- und Wolkendämonen wie V*ri*tra, *S*ush*n*a und andern gehörte.

Die Nacht und die Wolken.

Die Nachkommenschaft oder die Tochter eines dunklen Dämons kann mit dem Dunkel der Donnerwolke oder mit dem der Nacht zusammenhängen. Es ist bewiesen worden, dass diese beiden Kämpfe, der des Lichtes des blauen Himmels gegen die dunklen Wolken und der der Sonne gegen die Nacht, so verschieden sie auch uns erscheinen mögen, von den vedischen Dichtern als ein und derselbe Kampf aufgefasst wurden, oft von denselben lichten Helden gegen dieselben dunklen Mächte geführt. Die Nachkommenschaft des B*ri*saya kann daher entweder ein Name für den Blitz und den Regen, die aus der dunklen Wolke her-

1) K. Z. XXXII, S. 386.

vorbrechen, oder für den Morgen und die Morgenröthe, die durch die dunkle Nacht hervorbrechen, sein. Nun ist es seltsam, dass wir auch in der griechischen Mythologie sehr wenig von Briseis wissen. Bisweilen wird sie aber Hippodameia genannt, und dies ist auch der Name der Gattin des Lapithen Peirithoos. Brisaios soll ein Name des Dionysos gewesen sein. Das alles hilft uns nicht viel. Merkwürdig ist es aber, dass Gerhard und andere ohne irgend welche Winke aus der vergleichenden Mythologie in Briseis ein Wesen erkannten, das mit dem Kampfe des Morgens, dem Urstoffe so vieler Mythologie und so vieler epischer Dichtung, zusammenhängen müsse. In seinen griechischen Vasenbildern, Bd. II, Nr. 129, beschreibt Gerhard eine Vase, auf der sich neben einem Bilde, das Herakles dem Kerberos gegenüber darstellt, ein anderes Bild befindet, das eine verschleierte Frau zwischen zwei Kriegern darstellt. Gerhard will diese Frau lieber als Briseis denn als Helena oder Aethra deuten. Nun müssen wir uns daran erinnern, dass Orthros der Bruder des Kerberos ist. Beide sind die Kinder des Typhaon und der Echidna, und beide haben dasselbe Los, von Herakles besiegt zu werden. Wir sollten auch bedenken, dass Orthros der Hund des Eurytion ist, und dass sowohl Orthros als auch Eurytion von Herakles getötet wurden, wie der Kentaure Eurytion, als er eine andere Hippodameia, die Gattin des Peirithoos, beleidigte, von Peirithoos und Theseus bestraft wurde. Briseis oder Hippodameia gehört daher zu einer Klasse von Wesen, die, obwohl durch ihre Geburt mit der dunklen Seite der Natur in Verbindung stehend, später (râtrau prabhâtâyâm) dem Reiche der Lichten (deva) angehören. Ihr typischer Vertreter ist die Morgenröthe, die Tochter der dunklen Nacht, die Geliebte der aufgehenden Sonne. Und zu dieser Klasse gehört meiner Ansicht nach auch Briseis, sie, die zuerst von Achilles (Aharyu, dem Morgenhelden) entführt wird, ehe der ernsthafte Kampf zwischen den beiden Heeren beginnt.

Varu*n*a.

Man hätte nie daran zweifeln sollen, dass der Name des alten vedischen Gottes Varu*n*a dem griechischen Οὐρανός entspricht. Früher gab jedermann zu, dass dieser Name der gleiche wäre wie der des Ouranos, des Himmels und des alten Himmelsgottes. Nach einiger Zeit aber fing das gewöhnliche Gezänk an. Erst hiess es, der Accent sei verschieden, als ob der Accent im Griechischen und im Sanskrit immer derselbe wäre. Dann hiess es, das Suffix sei verschieden. Und das ist wahr. Aber in wie vielen Fällen sind Wörter von derselben Bedeutung mit zwei oder drei verschiedenen Suffixen gebildet worden[1])! In den U*n*âdisûtras, II, 74, wird ausdrücklich gesagt, dass es neben Varu*n*a, dem Namen des Gottes und des Baumes (III, 53), eine andere Ableitung, Vara*n*a, gebe, ebenfalls der Name des Gottes und des Baumes. Die Suffixschwierigkeit zwischen Varu*n*a und Οὐρανός verschwindet also wie die zwischen Sanskrit vartaka und griechisch ὄρτυξ, und ebenso die zwischen Varu*n*a und dem avestischen Varena, wenn auch in diesem Fall die Lautähnlichkeit nicht die sachliche Identität von Sk. Varu*n*a und Zend Varena beweist (Siehe J. von Fierlinger, Varena caϑrugaoša in K. Z., XXVII, S. 474).

Aber auch dann beruhigte sich das phonetische Gewissen noch nicht. Varu*n*a, sagt man, kann nicht Οὐρανός sein, weil vár niemals im Griechischen durch οὐρ vertreten sein kann. Wie weit die Gewissenhaftigkeit in lautlichen Dingen getrieben werden kann, zeigt Wackernagel, der, ehe er die Möglichkeit der Gleichung Varu*n*a = Οὐρανός zugiebt, lieber

1) Nicht nur wechseln die Suffixe, sondern im Sanskrit finden wir auch Namen wie Sanatkumâra, Sanatsu*g*âta und Sanâtana oder Nâgadeva und Nâgasena durch einander für dieselbe Person gebraucht. Im Griechischen finden wir Πατρόκλοιο von Πάτροκλος und Πατροκλῆος von Πατροκλῆς und viele ähnliche Fälle.

Οὐρανός von οὖρον, Urin, und dies von οὐρέω = Sk. varshayâmi, wörtlich, ich regne, ableiten will (K. Z. XXIX, 129). Οὐρανός soll dann von einem hypothetischen οὐρή gebildet sein, wie χλιδανός von χλιδή. Da äolische Nebenformen wie ὄρανος und ὤρανος wohl bezeugt sind, so besteht auch nicht die geringste Schwierigkeit auf griechischem Boden, attisch οὐρανός mit äolisch ὤρανος zu identificiren. Wenn es nöthig sein sollte, so kann das lange ω, wie P. Kretschmar vorgeschlagen hat (K. Z. XXXI, S. 444), durch einen prothetischen Vokal erklärt werden; so würden wir ὀϝορανός und ὤρανος erhalten, wie ἐϝείκοσι für εἴκοσι, wenn auch eine solche Form mehr ein lautliches Postulat als eine sprachliche Realität ist.

Diese Silbe var oder *vri* kann sich natürlich im Griechischen unter mancherlei Formen verbergen, weil sie das anlautende v entweder beibehalten oder abwerfen kann, und ihr Vokal ist ein Erbe aller Wechsel, denen Vokale unterworfen sind. So haben wir nach Ficks Wörterbuch im Sanskrit die folgenden Nachkommen der Wurzel *vri*: *vrin*oti, varate, ûr*n*oti, va-vâra, va-vre, im Griechischen: ϝόρος, οὖρος, ὁράω, ὤρα, ϝέρυσθαι, εὐρύσσασθαι, ϝρύομαι. Ebenso von der Wurzel *vrig* im Griechischen: ϝρέζω, ϝέργον, ϝέϝοργα, ὄργανον.

Von Zeit zu Zeit hat man den Versuch gemacht, die Zahl dieser Vokalveränderungen zu beschränken. Einige von ihnen, z. B. ἔοργα, beruhen auf dem Ablaute, einem Vorgange, dessen Ursachen trotz der neueren Forschungen noch sehr im Dunkeln liegen. Andere beruhen auf der Assimilation oder auf dialektischen Einflüssen, die ebenfalls bis jetzt jeder systematischen Behandlung spotten. Schon im Jahre 1879 erklärte De Saussure (Système primitif des voyelles, S. 262), dass er nicht entscheiden möchte, ob nicht in gewissen Fällen ορ und ολ Skr. *ri* und *li* vertrete, und er führte eine Anzahl von Beispielen an und unter ihnen μορτός = m*ri*tá. In der letzten Zeit hat in der vergleichenden Sprachforschung die Tendenz geherrscht, — und sie verdient alle Billigung — die Zahl der gesetzmässigen oder möglichen Vokalveränderungen

so viel wie möglich zu beschränken und festzustellen, unter welchen Bedingungen gewisse Veränderungen möglich oder unmöglich sind. Eine andere Schule, deren Hauptvertreter A. Noreen in Upsala und andere skandinavische Gelehrte sind, beansprucht indessen eine weit grössere Freiheit für die Vokale der indoeuropäischen Muttersprache; die Dinge sollen ähnlich gelegen haben wie heutzutage im Schwedischen, wo jeder Vokal für jeden anderen Vokal eintreten kann (Grundriss der urgermanischen Lautlehre, 1894, § 11, S. 37—40). Joh. Schmidt behandelt in einem wichtigen Artikel in einem der letzten Bände von Kuhns Zeitschrift (Bd. XXXII, 1893), auf den ich oben verwiesen habe, die Assimilirung benachbarter Vokale in demselben Worte. Er zeigt, dass wir zwischen Vokalveränderungen, die auf dem Ablaute beruhen, wie z. B. φέρω, φόρος, und anderen, die auf Assimilirung beruhen, wie ὀβελίσκος und ὀβολός, zu unterscheiden haben. Und wo er von den Veränderungen des *ṛi* oder des er und el spricht, bemerkt auch er, dass wir anstatt ihrer normalen Vertreter im Griechischen, nämlich αρ, αλ, ρα und λα, im gewöhnlichen Griechisch ορ und ολ in Fällen finden, wo ihnen unmittelbar oder durch Konsonanten getrennt υ oder ϝο folgen.

Eine solche Regel oder, wie wir besser sagen sollten, eine solche Beobachtung kann sich, wenn vorsichtig angewandt, als sehr nützlich erweisen; sie kann aber auch, wie viele scharfe Werkzeuge, in weniger erfahrenen Händen sehr gefährlich werden. Schmidt schützt sich vorsichtig vor dem Verdachte, eine strenge, bindende Regel aufgestellt zu haben, dadurch, dass er ein »fast« einfügt. Diese Regel trifft fast nur ein α, welches vor oder hinter ρ, λ aus hochtonigem ursprünglichem e reducirt ist. Auf S. 337 sagt er: »Hiernach glaube ich annehmen zu dürfen, dass zu einer gewissen Zeit im Urgriechischen alle damals unbetonten ερ, ελ vor folgenden o-Lauten zu o assimilirt sind, falls der Wortsinn dadurch nicht verdunkelt ward.« Als Beispiele für diesen Vokalwechsel führt er den Namen Τορώνη und später (S. 340) die

Namen Ὀρχομενός, Τροφώνιος und Δολφοί an. Er erwähnt selbst eine Ausnahme sogar in Fällen, wo kein r oder l vorhanden ist, nämlich κογχύλαι für καγκύλαι, und erklärt, dass das α in ἀγκύλος vielleicht auf der Abneigung gegen ὀγκύλος beruhe, das so mit ὀγκύλος, geschwollen, sich brüstend, zusammengefallen sein würde. Wie ein echter Gelehrter, der ein neues Gebiet eröffnet hat, kennt er die Gefahren eines Pionirs, und hält es für recht, diejenigen, die einfach den Fusstapfen anderer folgen, zu warnen, dass sie in jedem Falle selber urtheilen müssen, weil eine sogenannte Lautregel vielen entgegenwirkenden Einflüssen ausgesetzt sei. Er sagt (S. 394): »Die zu allen Zeiten kräftigen Gegenströmungen haben sicher viele, vermuthlich sogar die meisten Wirkungen der hier waltenden Gesetze wieder getilgt, so dass man kaum hoffen darf, diese Gesetze alle ihrem vollen Umfange nach jemals zu ermitteln. Deshalb muss man mit der Aufstellung von Gegenbeispielen sehr vorsichtig sein und Assimilationen auch dann anerkennen, wenn sie nur mit wenigen Fällen zu belegen sind«. Es mag eine Ursache geben, warum υ und ϝο auf einen vorausgehenden Vokal zurückwirken und ihn zu ο verändern, allein eine solche Ursache ist bis jetzt noch nicht entdeckt worden, und die wahre Ursache kann ebenso gut in dem r und l liegen wie in dem υ und ϝο. Jedenfalls scheint diese Beobachtung Schmidts, weit entfernt, ein triftiges Argument gegen die Gleichung Varuṇa = Οὐρανός zu bilden, sie im Gegentheil zu bestätigen. Ausserdem aber ist die mythologische Gleichung Varuṇa = Οὐρανός, die wir später zu betrachten haben werden, viel zu stark, als dass sie durch eine unbedeutende lautliche Unregelmässigkeit aufgehoben werden könnte, selbst wenn sich eine solche Unregelmässigkeit als wirklich vorhanden nachweisen liesse[1]). Meiner

1) Der erste, der Varuṇa und Οὐρανός identificirte, scheint Westergaard gewesen zu sein (Ind. Stud. III, 415). Darmesteter stellte indessen diese Gleichung auf eine festere Grundlage, indem er sich besonders auf das Beiwort von Varena im Avesta, nämlich *k*athrugaosha, und das vedische Beiwort von Varuṇa, nämlich

Ansicht nach müsste die griechische Form, selbst wenn sie Οὐρανός oder Οὐραννός wäre, noch auf dieselbe Quelle wie Varu*n*a zurückgeführt werden. Wenn wir die Gleichung Varu*n*a = οὐρανὸς ἀστερόεις aufgäben, würden bald andere Etymologien ebenfalls aufgegeben werden müssen.

Orthros.

So liesse sich z. B. dieselbe lautliche Schwierigkeit gegen die mythologische Gleichung V*ri*tra = Ὄρθρος vorbringen, eine Gleichung, die, wie die von Κέρβερος = *S*arbara, von den berufensten Autoritäten aus mythologischen wie aus sprachlichen Gründen als unanfechtbar angenommen worden ist. Es ist ganz richtig, dass Ὄρθρος den Akut auf der ersten Silbe hat, wärend V*ri*trá den Udâtta auf der letzten hat. Aber das kommt häufig genug vor. Ein anderer Grund, den man für die Unhaltbarkeit der Gleichung V*ri*trá = Ὄρθρος vorbrachte, war der, dass sich in dem griechischen Ὄρθρος keine Spur eines früheren anlautenden Digamma erhalten habe. Ein Wort wie Ὄρθρος kommt indessen nur sehr selten vor, ja nach einigen kommt es überhaupt in der ganzen griechischen Literatur nicht vor, oder sollte wenigstens nicht vorkommen. Unter diesen Umständen dürfte es ebenso schwer sein, die Existenz des ursprünglichen anlautenden Digamma zu erweisen wie das Gegentheil. War aber nicht eine der frühesten Errungenschaften der Sprachvergleichung der Nachweis, dass sich nicht nur vorhandene Spuren eines Digamma im Griechischen durch die entsprechenden Wörter im Sanskrit bestätigen lassen, sondern dass sich auch in vielen Fällen, wo im Griechischen auch nicht die geringsten Anzeichen des labialen Halbvokals in Inschriften oder metrischen Eigen-

---

*k*aturasri und *k*aturanîka, berief und zeigte, dass der Begriff, der zuerst mit dem Worte verbunden wurde, der Himmel mit seinen vier Ecken oder vier Himmelsgegenden war.

thümlichkeiten oder in den Zeugnissen der griechischen Grammatiker erhalten sind, trotzdem seine frühere Anwesenheit durch eine Vergleichung mit dem Sanskrit feststellen lässt? Ich verweise noch einmal auf so wohl bekannte Fälle wie ἄνοδμος und ἄοδμος oder auf Schmidts neuesten, 1893 veröffentlichten Artikel (K. Z., XXXII, S. 383). Aber das ist noch nicht alles. Man hat uns belehrt, dass das Sk. Suffix tra im Griechischen nicht als θρο erscheinen könne. Ich bin stets der Meinung gewesen, dass, streng genommen, ein Sanskrit Suffix überhaupt nie als ein griechisches Suffix erscheinen kann; die Mannigfaltigkeit der Suffixe, die einem und demselben Zwecke zu dienen bestimmt sind, ist aber so gross, dass dasselbe Wort und derselbe Name oft in zwei Sprachen, ja sogar in derselben Sprache, mit verschiedenen Suffixen gebildet werden kann. Ich habe daher nie Bedenken getragen, Wörter wie Ἄρης und Ἄρευς, Ἀθήνη und Ἀθηναίη, und ebenso γλυκύς und γλυκερός, νέκυς und νεκρός, λιγύς und λιγυρός, als Produkte desselben Bildungsstrebens anzusehen, und es liegt trotz der unbedeutenden Verschiedenheit der Suffixe kein Grund vor, zu bezweifeln, dass *Vri*-trá im Sanskrit und Ὄρ–θρος im Griechischen in derselben Wiege gelegen haben (vgl. Brugmann, Grundriss, Bd. II § 62). Was das anlautende o von Orthros betrifft, so lässt es sich, mag es nun auf Assimilirung oder etwas anderem beruhen, leicht durch Wörter stützen wie das Beiwort der Athene, das sowohl Ἐργάνη als auch Ὀργάνη lautet und so zeigt, dass unter genau den gleichen Umständen *vri* als ὀρ oder ἀρ oder ἐρ erscheinen kann. Sollte Ὀργάνη als eine äolische Form betrachtet werden, so könnte natürlich derselbe dialektische Wechsel (wie in μορνάμενος für μαρνάμενος) für Ὄρθρος in Anspruch genommen werden. Aber auch ohne die Berufung auf dialektische Einflüsse steht die Identität von ὀρέγω und (*ri*)*ñg*ati ausser Frage (K. Z., XXXII, S. 348, Note) und wenn μορτός, sterblich, nicht mit m*ri*tá, tot, identificirt werden kann, so ist sicherlich die Parallelform da, Sk. márta, sterblich, die einwandfrei ist. Man hat vorgeschlagen, wenn Ὄρθρος bei einem phonetischen Gewissen

Anstoss erregen sollte, es als eine Parallelform mit patronymischem Guna zu betrachten. In dem Falle würde Orthros, wenn nicht Vritra selbst, einer seiner mannigfachen Nachkommen, ein Vartra, sein; nothwendig ist das aber durchaus nicht.

Allein in solchen Eifer ist man über die Gleichung Orthros = Vritra gerathen, dass man überhaupt die ganze Existenzberechtigung des Orthros geleugnet hat. Und warum? Weil in einer Stelle im Hesiod, wo sein Name vorkommt, die Handschriften zwischen Orthos und Orthros schwanken. Hat man aber ganz vergessen, das es andere Stellen[1]) bei einer Reihe von mythologischen Schriftstellern giebt, wo sein Name begegnet? Was will man mit den vielen verwandten Wörtern machen, wie ὀρθροβόας, ὀρθρογόη, ὄρθριος, ὀρθρίδιος, ὀρθρινός, τὸ ὀρθρινόν, ὀρθρεύω, ὀρθρίζω? Sollten sie alle ihres r beraubt und von ὀρθός abgeleitet werden, um dem zarten Gewissen unbarmherziger klassischer Philologen Genüge zu leisten? Dass ein einzelner unwissender Abschreiber, der nicht viel von Orthros wusste, das geläufigere ὀρθός anstatt ὄρθρος schrieb, ist natürlich genug. Es ist die lectio facilior. Dass aber ein Abschreiber, der nie etwas von Vritra gehört hatte, einen Namen wie Orthros erfunden haben sollte, um ihn an die Stelle des völlig geläufigen ὀρθός zu setzen, ist mehr, als man uns zumuthen kann, zu glauben. Ausserdem, denkt denn wirklich jemand, die Existenz des Orthros beruhe auf dieser einen Stelle? Alle Mythologen wissen, dass Orthros eine sehr wesentliche Persönlichkeit ist, und diejenigen, die griechische Vasen studiren, sind mit seiner persönlichen Erscheinung nicht unbekannt, wenn auch, so weit ich weiss, weder Orthos noch Orthros in einer Vaseninschrift vorkommt. Wenn es aber auch leicht genug ist, Orthros in lautlicher Hinsicht gegen seine Gegner zu vertheidigen, so lässt es sich doch nicht so leicht erklären, wie die ursprüngliche durch den vedischen Vritra ausgedrückte Idee noch einmal in dem

1) Apollod. II, 5, 10: φύλαξ δὲ Ὄρθρος ὁ κύων δικέφαλος ἐξ Ἐχίδνης καὶ Τυφῶνος γεγεννημένος.

griechischen Orthros verwirklicht werden konnte. Hier müssen wir nun bedenken, dass *V*ri*tra* im Veda die Dunkelheit bezeichnet, entweder die des Gewitters oder die der Nacht, und dass er in beiden Eigenschaften, als der dunkle Dämon der Gewitterwolke und der der Nacht, von den Göttern des Lichts und des Morgens besiegt wird. Der erste Augenblick des Morgens würde somit der letzte Augenblick V*ri*tra's sein; der Morgen würde die Niederlage V*ri*tra's und der Triumph des Lichthelden sein. Anstatt zu sagen, »Die Nacht ist vorüber«, sagte man, »V*ri*tra ist besiegt« oder »Orthros ist (von Herakles) erschlagen«, und die Zeit des letzten Athemzuges der Nacht konnte sehr wohl ὄρθρος (das Morgengrauen) genannt werden. Braun scheint in seiner griechischen Mythologie (§ 588) keinen Zweifel darüber gehabt zu haben, denn er übersetzt Orthros mit Frühauf, und auch Gerhard bemerkt, dass Orthros die Helle des Morgens bedeute. Liddell und Scott geben Orthros durch »die Zeit gerade vor oder um Tagesanbruch« wieder. Und daher ὀρθροβόας, der Hahn, ὀρθρογόη, die Schwalbe. Das sollte genügen, um zu zeigen, dass Orthros nicht eine Erfindung der vergleichenden Sprachforscher ist.

Wir dürfen auch nicht vergessen, dass in der vergleichenden Mythologie eine Gottheit nicht nur noscitur a socio, sondern ebenso noscitur ab inimico. Nun ist der Feind des Orthros sowohl wie des Kerberos Herakles, und wenn es einen Helden giebt, dessen ursprünglich solarer Charakter nie, auch von den entschiedensten Euhemeristen nicht, bezweifelt worden ist, so ist es sicherlich Herakles. Von Herakles liess sich also sehr wohl sagen, dass er bei seiner Rückkehr aus dem Hades das Ungeheuer der Finsterniss, den Hund der Nacht, ans Tageslicht geschleppt hätte, wenn auch nur für kurze Zeit, wie in der Kerberossage, oder dass er thatsächlich den Vertreter der nächtlichen Finsterniss getötet hätte, wie in der Orthrossage.

Schlusswort.

Ich bin mir wohl bewusst, dass meine Anschauung über die wahre Natur der Lautregeln grossen Anstoss erregen wird. Es ist so angenehm, selbstgerecht zu sein, und so leicht, die Motive jeder Vertheidigung lautlicher Zügellosigkeit, wie man es sicherlich nennen wird, zu verdrehen. Ich selbst verkenne die Gefahren einer Anschauung, wie ich sie hier vorzutragen gewagt habe, durchaus nicht, und ich muss gestehen, dass ich in früheren Jahren selbst zu der engherzigsten Sekte der phonetischen Pharisäer gehörte. Allein Thatsachen sind Thatsachen, und man muss leben und lernen. Es wird stets eine starke öffentliche Meinung gegen den Mangel an phonetischer Strenge bestehen, und man wird auf sehr starken Gründen bestehen, ehe man das geringste Zugeständniss in bezug auf schlecht bezeugte Lautveränderungen machen wird. Gleichungen aber wie Varu*n*a = Ouranos, Ahanâ = Athene, Dahanâ = Daphne, werden nicht vor einem blossen Kopfschütteln zusammenfallen, und selbst wenn sie lautlich grössere Blössen darböten als es wirklich der Fall ist, würden sie noch in Folge ihrer unleugbaren Ähnlichkeit in sachlicher Beziehung zu Recht bestehen.

Ende des ersten Bandes.

Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.

BEITRÄGE

ZU EINER

WISSENSCHAFTLICHEN MYTHOLOGIE

VON

F. MAX MÜLLER

AUS DEM ENGLISCHEN ÜBERSETZT

VON

DR. HEINRICH LÜDERS

AUTORISIRTE, VOM VERFASSER DURCHGESEHENE AUSGABE

ERSTER BAND

LEIPZIG

VERLAG VON WILHELM ENGELMANN

1898.



Ebers, Georg, Sinnbildliches. Die koptische Kunst, ein neues Gebiet der altchristlichen Sculptur, und ihre Symbole. Eine Studie. Mit 14 Zinkotypien. Lex.-8. 1892. ℳ 4.—.

Elsenhans, Theodor, Wesen und Entstehung des Gewissens. Eine Psychologie der Ethik. gr. 8. ℳ 7.—.

Hicks, George Dawes, M. A., Dr. phil., Die Begriffe Phänomenon und Noumenon in ihrem Verhältniss zu einander bei Kant. Ein Beitrag zur Auslegung und Kritik der Transcendentalphilosophie. 8. 1897. ℳ 5.—.

Kauffmann, Max, Fundamente der Erkenntnisstheorie und Wissenschaftslehre. 8. 1890. ℳ —.80.

— Immanente Philosophie. Erstes Buch: Analyse der Methaphysik. gr. 8. 1893. ℳ 3.—.

Külpe, Oswald, Grundriss der Psychologie auf experimenteller Grundlage dargestellt. Mit 10 Figuren im Text. gr. 8. 1893. Geh. ℳ 9.—; geb. ℳ 11.—.

Langegg, Ferd. Adalbert Junker von, Krypto-Monotheismus in den alten Religionen der Chinesen und anderer Völker. 8. 1892. ℳ 1.50.

Maspero, G., Geschichte der morgenländischen Völker im Altertum. Nach der zweiten Auflage des Originales und unter Mitwirkung d. Verf. übersetzt von R. Pietschmann. Mit einem Vorwort von G. Ebers, einer lithogr. Karte u. vollständigem Register. gr. 8. 1877. Geh. ℳ 11.—; geb. ℳ 12.50.

— Aegyptische Kunstgeschichte. Deutsche Ausgabe bearbeitet von Georg Steindorff. Mit 315 Abbildungen im Text. 8. 1889. Geh. ℳ 9.—; geb. ℳ 11.—.

Müller, F. Max, Essays. 4 Bde. 8. 1869—81. Geh. ℳ 32.50; geb. ℳ 38.50,

1. Band. Beiträge zur vergl. Religions-Wissenschaft. Nach der 2. engl. Ausgabe mit Autorisation des Verf. ins Deutsche übertragen. 2. vermehrte Auflage. 8. 1879. Geh. ℳ 7.50; geb. ℳ 9.—.

2. » Beiträge zur vergl. Mythologie und Ethologie. Mit Register zum 1. und 2. Bande. 2. vermehrte Aufl. besorgt von O. Francke. 8. 1881. Geh. ℳ 10.—; geb. ℳ 11.50.

3. » Beiträge zur Literaturgeschichte, Biographik und Alterthumskunde. Mit einem Anhang: Briefe von Bunsen an Max Müller aus den Jahren 1849—59. Aus dem Englischen mit Autorisation des Verfassers ins Deutsche übertragen von Felix Liebrecht. 8. 1872. Geh. ℳ 7.50; geb. ℳ 9.—.

4. » Aufsätze hauptsächlich sprachwissenschaftlichen Inhalts enthaltend. Mit Register zum 3. und 4. Bande. Aus dem Englischen mit Autorisation des Verfassers ins Deutsche übertragen von R. Fritzsche. 8. 1876. Geh. ℳ 7.50; geb. ℳ 9.—.

— Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung. Vorlesungen gehalten an der Universität Cambridge. Vom Verfasser autorisierte Uebersetzung von C. Cappeller. 8. 1884. Geh. ℳ 7.—; geb. ℳ 9.—.

— Das Denken im Lichte der Sprache. Aus dem Englischen übersetzt von Engelbert Schneider Ph. D. gr. 8. 1888. Geh. ℳ 16.—; geb. ℳ 18.—.

— Die Wissenschaft der Sprache. Neue Bearbeitung der in den Jahren 1861 und 1863 am königlichen Institut zu London gehaltenen Vorlesungen. Vom Verfasser autorisierte deutsche Ausgabe, besorgt durch R. Fick und W. Wischmann. In zwei Bänden. 8. 1892—93. Geh. ℳ 25.—; geb. ℳ 29.50.

Müller, Max, Natürliche Religion. Gifford-Vorlesungen, gehalten vor der Universität Glasgow im Jahre 1888. Aus dem Englischen übersetzt von Engelbert Schneider Ph. D. Autorisierte, vom Verfasser durchgesehene Ausgabe. 8. 1890. Geh. *M* 14.—; geb. *M* 16.—.

— Physische Religion. Gifford-Vorlesungen, gehalten an der Universität Glasgow im Jahre 1890. Aus dem Englischen übersetzt von R. Otto Franke. Autorisierte, vom Verfasser durchgesehene Ausgabe. 8. 1892. Geh. *M* 10.—; geb. *M* 12.—.

— Anthropologische Religion. Gifford-Vorlesungen, gehalten vor der Universität Glasgow im Jahre 1891. Aus dem Englischen übersetzt von Moriz Winternitz. Autorisierte, vom Verfasser durchgesehene Ausgabe. 8. 1894. Geh. *M* 11.—; geb. *M* 13.—.

— Theosophie oder Psychologische Religion. Gifford-Vorlesungen, gehalten vor der Universität Glasgow im Jahre 1892. Aus dem Englischen übersetzt von Moriz Winternitz. Autorisierte, vom Verfasser durchgesehene Ausgabe. 8. 1895. Geh. *M* 15.—; geb. *M* 17.—.

Müller, W. Max, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern. Mit einem Vorwort von Georg Ebers. Mit zahlreichen Abbildungen in Zinkotypie und einer Karte. gr. 8. 1893. Geh. *M* 24.—; geb. *M* 26.—.

Noiré, Ludwig, Logos. Ursprung und Wesen der Begriffe. gr. 8. 1885. Geh. *M* 8.—; geb. *M* 10.—.

Rasius, C. E., Rechte und Pflichten der Kritik. Philosophische Laien-Predigten für das Volk der Denker. gr. 8. Geh. *M* 2.—; geb. *M* 3.20.

Riehl, A., Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. 2 Bände. gr. 8. 1876—1887. *M* 24.—.

1. Band. Geschichte und Methode des philosophischen Kriticismus. 1876. *M* 9.—.
2. » I. Theil. Die sinnlichen und logischen Grundlagen der Erkenntniss. 1879. *M* 7.—.
II. Theil (Schluss). Zur Wissenschaftstheorie und Metaphysik. 1887. *M* 8.—.

— Giordano Bruno. Ein populärwissenschaftlicher Vortrag. 8. 1889. *M* —.80.

Wundt, Wilh., Ueber die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart. Akademische Antrittsrede in Zürich. 8. 1874. *M* —.60.

— Ueber den Einfluss der Philosophie auf die Erfahrungswissenschaften. Akademische Antrittsrede in Leipzig. 8. 1876. *M* —.60.

— Der Spiritismus, eine sogenannte wissenschaftl. Frage. Offener Brief an Herrn Prof. Herm. Ulrici in Halle. 1.—4. Abdruck. 8. 1879. *M* —.50.

— Essays. gr. 8. 1885. Geh. *M* 7.—; geb. *M* 9.—.

Inhalt: Philosophie und Wissenschaft. — Die Theorie der Materie. — Die Unendlichkeit der Welt. — Gehirn und Seele. — Die Aufgaben der experimentellen Psychologie. — Die Messung psychischer Vorgänge. — Die Thierpsychologie. — Gefühl und Vorstellung. — Der Ausdruck der Gemüthsbewegungen. — Die Sprache und das Denken. — Die Entwicklung des Willens. — Der Aberglaube in der Wissenschaft. — Der Spiritismus. — Lessing und die kritische Methode.

— Grundriss der Psychologie. Dritte verbesserte Auflage. 8. 1898. Geh. *M* 6.—; geb. *M* 7.—.

— Grundzüge der physiologischen Psychologie. Vierte umgearbeitete Auflage. Zwei Bände. Mit 237 Holzschnitten. gr. 8. 1893. Geh. *M* 22.—; geb. *M* 26.—.

— Zur Moral der literarischen Kritik. Eine moralphilosophische Streitschrift. 8. 1887. *M* 1.20.

— System der Philosophie. gr. 8. Zweite umgearbeitete Auflage. 1897. Geh. *M* 12.—; geb. *M* 14.50.

— Hypnotismus und Suggestion. (Revidirter Abdruck aus: Wundt, Philosophische Studien. Bd. VIII, Heft 1.) 8. 1892. *M* 1.50.

Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.












UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 039924813